نسایم گلشن

(شرح گلشن راز)

مولاناشاه محمود داعی شیرازی

به کوشش:

پرویز عباسی داکانی



بسم الله الرحمن الرحیم





○ نسایم گلشن





نسایم گلشن

یا

شرح گلشن راز

(شیخ محمود شبستری)

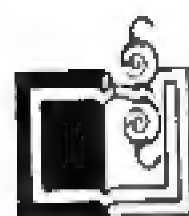
از:

مولانا شاه محمود داعی شیرازی

به کوشش:

پرویز عباسی داکانی





○ **نسایم گلشن**

(شرح گلشن راز شبستری)

○ **اثر: مولانا شاه داعی شیرازی**

○ به کوشش: پرویز عباسی داکانی

○ حروفچینی و صفحه‌آرائی: خانچی

○ لیتوگرافی: رنگین‌کمان

○ چاپخانه: رستگار

○ نوبت چاپ: اوّل، ۱۳۷۷

○ تعداد: ۳۳۰۰ جلد

ناشر: الهام، خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، خیابان فروردین خیابان وحید نظری، شمارهٔ ۲۳۴، تلفن ۶۴۶۸۰۰۴ و ۶۴۶۸۰۱۰

شابک: ۰-۲۶-۶۰۷۱-۹۶۴ : ISBN : 964-6071-26-0

4000 تومان

○ فهرست مطالب

○ مقدمه‌ی مصحّح

○ شیخ محمود شبستری و گلشن راز او

شیخ محمود شبستری در حدود سال ۶۸۷ هجری قمری در شهر تبریز دیده به جهان گشود. تبریز در آن هنگام از مراکز عرفان و ادب و دین‌پژوهی بشمار می‌رفت. این دوره، به لحاظ سیاسی دوره‌ی غلبه مغولان بر ایران زمین است. غلبه‌ی سیاسی مغول به تشتّت اجتماعی و فرهنگی در جامعه‌ی ایران انجامیده بود. به ویژه آنکه مغولان اغلب به آیین‌های بودایی و مسیحی تعلق خاطر داشتند. تنها با اسلام آوردن غازان خان مغول بود که ورق تا حد زیادی برگشت و تشنج فکری و فرهنگی جامعه قدری فروکش کرد.[۱]

تبریز در آن زمان در قبضه‌ی قدرت پیران روحانی بود. شبستری در برخی از آثارش از نسبت معنوی خویش با این پیران سخن می‌گوید. در منظومه‌ی سعادتنامه که در وزن حدیقة الحقیقه‌ی سنایی غزنوی سروده شده است، شاعر به بخشهایی از زندگی روحانی خویش که به پیران عصر هم ارتباط می‌یابد، اشارت دارد. پیرانی همچون خواجه صاین‌الدین یحیی تبریزی، بابا فرج تبریزی، بابا حسن سرخابی، خواجه محمد کججانی، خواجه عبدالرحیم تبریزی، شیخ مرید امین الدین باله و شیخ بهاء‌الدین یعقوب تبریزی به احتمال قریب به یقین در تربیت معنوی و ارشاد باطنی

او نقش داشته‌اند فراموش نکنیم که شمس تبریزی مرشد روحانی مولوی نیز اندکی پیشتر در همین ناحیه می‌زیسته است.

شبستری در زمان گیخاتو به دنیا آمده و در زمان الجایتو و سلطان ابوسعید از شهرتی بسزا در میان عارفان و متصوفان برخوردار بوده است. شهرت وی از مرزهای آذربایجان گذشته و به عراق و هرات رسیده بوده است. شبستری خود نیز در سن سی و سه‌سالگی درسال ۷۲۰ هجری قمری یعنی سه‌سال پس از سرودن منظومه‌ی گلشن راز به لقای ایزدی شتافته است.

مرحوم میرزا محمدعلی تربیت درکتاب دانشمندان آذربایجان می‌نویسد «قطب المحققین سعدالدین حضرت شیخ محمود بن عبدالکریم بن یحیی شبستری ... در عهد سلطان محمد خدابنده و ابوسعید بهادرخان در شهر تبریز مرجع علماء و فضلاء بوده است»[۲]

حاجی زین العابدین شیروانی با واسطه نقل می‌کند که «شبستری وقتی که به کرمان رفته بود، همسری برگزید و از او صاحب پسری شد و از فرزندان آن پسر اکنون در کرمان محترمین هستند و به خال وزکمان مشهورند»[۳]

خود شیخ شبستری نیز به مسافرت‌های خویش اشاراتی دارد. شبستری در سعادت‌نامه می‌سراید:

مدتی من ز عمر خویش مدید	صرف کردم به دانش توحید
در سفرها چه مصر و شام و حجاز	کردم ای‌دوست‌روزوشب‌تک و تاز
سال و مه همچو دهر می‌گشتم	ده و ده، شهر و شهر می‌گشتم
علما و مشایخ این فن	بس که دیدم به هر نواحی من
جمع کردم بسی کلام عجیب	کردم آنگه مصنفات غریب
از فتوحات و از فصوص حکم	هیچ نگذاشتم نه بیش و نه کم

آنگه به نقل و ذکر احوال واقوال چندتن از اساتید و مشایخ خویش

در آذربایجان آن زمان می‌پردازد. بزرگانی همچون «بابا حسن سرخابی»، «بابا فرج تبریزی»، «خواجه محمد کججانی»، «خواجه عبدالرحیم تبریزی» و «خواجه صائن‌الدین تبریزی» که همه از اولیا و دراویش عاشقمند روزگار خویش بوده‌اند.

در سعادت‌نامه چنین می‌سراید

شیخ و استاد من امین‌الدین دادی الحق جواب‌های چنین
من ندیدم دگر چنان استاد کآفرین بر روان پاکش باد

اما اینکه این شیخ امین‌الدین کیست، چندان روشن نیست. در روضات الجنان[4] از مولانا شیخ امین‌الدین بله‌بانی نام به میان آمده است، از شاگردان مولانا بابا حسن بلغاری که از حکیمان و عارفان هم‌عصر شبستری در شهر تبریز بوده است. این امین‌الدین بنا به روایت خود شبستری از کسانی بوده که با افکار محیی‌الدین ابن‌عربی و حوزه‌ی عرفانی او به خوبی آشنایی داشته است. شبستری مسائل و مشکلات خود در این حوزه‌ها را با این استاد در میان می‌گذاشته و از او پاسخ می‌طلبیده است.

حافظ حسین ابن کربلایی (متوفی ۹۹۷ هـ.ق) درباره‌ی استاد و پیر شبستری یعنی مولانا بهاءالدین یعقوب که آرامگاه او در کنار مزار شیخ محمود است می‌نویسد:

«در بالای سر حضرت شیخ سعدالدین محمود [شبستری] مرقد و مزار بزرگی است مولانا بهاءالدین (رحمه الله) نام او. چنین گویند [که] وی پیر استاد شیخ [محمود شبستری] بوده، و با هم به زیارت بیت الله الحرام رفته‌اند. و چنین مشهور است که حضرت مولانا سعدالدین محمود خود وصیت فرموده بود که مرا [در پیش] پای حضرت شیخ بهاءالدین (رحمه‌الله) بگذارید. وفات مولانا بهاءالدین در شهور سنه سبع و ثلاثین و سبع مائة (۷۳۷ هـ.ق) واقع شده است.»[5]

صاحب روضات الجنان داستانی نقل می‌کند که تاریخ دقیق وفات شیخ شبستری را مشخص می‌دارد، اما اینکه چه مقدار می‌توان سخن وی را مستند تلقی کرد و آن را پذیرفت، بحث دیگری است. ابن کربلایی نویسنده‌ی این کتاب در آنجا که راجع به درگذشت شیخ بابا ابی شبستری قلمفرسایی می‌کند، می‌نویسد: «وی از کبار اولیا بوده، و مردم آنجاها را اعتقاد تمام نسبت به وی بوده و هست. مشارالیه با صاحب گلشن راز معاصر بوده و شاید که به حکم بشریت میانه‌ی ایشان نقاری بوده باشد. چنین مشهور است که در مرض موت حضرت مولانا سعدالدین محمود ـ رحمه الله ـ جناب بابا ابی به عیادت ایشان آمده وقتی که بیرون رفته از منزل مولانای مشارالیه، در آن منزل را بهم کرده و بیرون رفته. حضرت مولانا فرموده‌اند که بابا ابی در را بهم کرد، اشاره به این نمود که در خانه‌ی من بسته ماند، فرزند صوری یا معنوی نیست که بعد از من کسی حادر باشد. حال آنکه وی را نیز این صورت دست خواهد داد و این واقع روی خواهد نمود، و در این [چنین] روزی بهم خواهیم پیوست. در همان سال بلکه در همان ماه بابا ابی وفات می‌نمایند. توفی بابا ابی یوم الخمیس سابع عشر شهر ربیع الاول سنه اربعین و سبع مائة[6] (۷۴۰ هـ.ق).»

اگر این تاریخ را درست بینگاریم، شیخ در هنگام وفات پنجاه و دو یا پنجاه و سه سال داشته است. اما اولاً نویسنده‌ی کتاب این داستان را از مشهورات می‌داند و ثانیاً گفته‌های او به تنهایی از سوی دیگران تأیید نمی‌شود، بلکه با دیگر اقوال اختلاف شدید دارد. ثالثاً اکثر شرح حال‌نویسان درگذشت شیخ را در حوالی ذکر کرده‌اند. به هر روی این نکته نیز همچون نکات فراوان دیگر از تاریخ فرهنگ این سرزمین در ابهام می‌ماند، تا شاید روزی اسنادی تازه‌یاب پرده از روی این معمّا بردارد.

○ نظر بزرگان درباره‌ی او

شاه داعی شیرازی در آغاز شرح گلشن خویش درباره‌ی شبستری چنین داد سخن می‌دهد: «طبیب دل درویشان، شیخ عارفان و فصیح‌ترین واصلان الهی؛ جامع بین معقول و منقول، و دارنده‌ی اسرار سلوک و وصول؛ صاحب کشف و الهام و انسان تمام؛ زبان مردان الهی و مصداق ذوق و حال؛ ماه آسمان هدایت و رهنمایی باطنی؛ پیشوای ما سعدالدین محمود شبستری است او نظمی آراسته و آن را گلشن راز نام نهاده، در صورت، رشک باغ ارم، و از روی معنی چند سخنی در عالم، کم اینقدر هست که بعض ابواب آن کلمات را مستند بر طوری‌ورای عقل داشته؛ و تا به ذایقه‌ی عشق از آن نچشند، و به حوصله‌ی کشف از آن نکشند، از محتوای آن چنانکه باید محظوظ نتوان شد»

شیخ محمد لاهیجی که خود از بزرگان عرفا و حکما محسوب می‌شود، در آغاز شرح گرانسنگش بر گلشن راز درباره‌ی شبستری می‌نویسد: «شبستری افتخار عرفا و محققان، و برگزیده‌ی اولیای واصل است. او کامل‌ترین مدققان و موحدان، شیخ کامل و ستاره‌ی دین و آیین است[۷]». لاهیجی منظومه‌ی گلشن راز را نیز «نسخه‌ی جامعه‌ی نکات حقیقت بی‌مجازه» می‌نامد[۸].

شیخ محمد لاهیجی شارح شهیر گلشن راز که شاعر توانایی نیز بوده است، در پایان شرح خویش ابیاتی در مدح شبستری سروده و می‌گوید:

بسی تصنیف دیدم در حقایق　　ندیدم همچو گلشن پر دقایق
اگرچه عارفان بسیار بودند　　به عرفان شیخ محمود است فایق
کجا باشد چنین گلشن که در وی　　ز معنی بشکفد زینسان شقایق
از این گلها کجا یابی تو بویی؟　　مگر گویی به کل ترک علایق
چنین درهای پرقیمت، اسیری!　　به گوش مردم نادان چه لایق؟

تقی الدین اوحدی کاشی در تذکره‌ی عرفات العاشقین درباره‌ی کار عظیم شیخ چنین می‌گوید:

«گلشن راز وی نظمی‌ست که هیچ کس را قدرت بر فهم آن کما ینبغی نیست، چه جای حرف. و افاضل شروح بر وی نوشته‌اند، و گوهر معنی و نیز شرحی مختصر بر آن درج جواهر ترتیب داده و ما از آنچه از آن جا می‌توان یافت در هیچ شرحی مشروح نیست و هیچکس نیست که به روی جانش از آن دری مفتوح نه. لهذا مقبول و مطبوع اهل عالم، گبر و مسلمان، جبری و قدری، سنی و شیعی، ملحد و موحد شده است. چه به این متانت و رزانت و تحقیق و تدقیق هیچکس حرف نگفته»[۹]

یکی از متفکران بزرگی که در دوره‌ی اخیر توجه تازه‌ای نسبت به گلشن راز مبذول داشت، مولانا اقبال لاهوری بود. شاعر، عارف و حکیم شهیر پاکستانی منظومه‌ی خویش را که در آن به پاسخگویی پرسش‌هایی پرداخته بود که پیشتر شیخ محمود شبستری کوشیده بود تا بدانها پاسخ گوید، گلشن راز جدید نام نهاد.

در این منظومه اقبال لاهوری شیخ محمود شبستری را ستوده و درباره‌ی او چنین می‌سراید:

ز جان خاور آن سوز کهن رفت	دمش وامانْد و جان از تن رفت
چو تصویری که بی‌تار نفس زیست	نمی‌داند که ذوق زندگی چیست؟
دلش از مدعا بیگانه گردید	نی او از نوا بیگانه گردید
به طرز دیگر از مقصود گفتم	جواب نامه‌ی محمود گفتم
ز عهد شیخ تا این روزگاری	نزد مردی به جان ما شراری
کفن در بر به خاکی آرمیدیم	ولی یک فتنه‌ی محشر ندیدیم
گذشت از پیش آن دانای تبریز	قیامتها که رست از کشت چنگیز
نگاهم انقلاب دیگری دید	طلوع آفتاب دیگری دید
گشودم از رخ معنی نقابی	به دست ذره دادم آفتابی

به جبریل امین همداستانم رقیب و قاصد و دربان ندیم
دمی در خویشتن خلوت گزیدم جهانی لاروانی آفریدم
مرا در شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید[۱۰]

اقبال پس از ذکر این مقدمه به طرح مجدد پرسش‌های میرحسینی هروی پرداخته و بدانها پاسخ می‌گوید.

دکتر محمد ریاض در کتاب اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی گوی می‌نویسد:

«شیخ محمود شبستری به وحدت وجود معتقد بود و در کتاب‌های منثور هم به این معنی اشارت می‌نماید. اقبال البته به وحدت شهود توجه داشت، و حفظ و صیانت خودی را بر همه‌ی امور رجحان می‌نهاد. پیداست که گلشن راز شیخ محمود و مثنوی گلشن راز جدید اقبال از نظر معانی تقریباً ضدیکدیگرند. جز این مثنوی در آثار دیگر اقبال ذکری از شیخ شبستری نیامده است. مثنوی گلشن راز تنها کتاب فارسی است که اقبال به مفاهیم آن پاسخ گفته است. البته چند نکته را باید به خاطر آورد. نخست اینکه مثنوی اقبال تقریباً یک چهارم اثر شیخ است. دوم اینکه اقبال تعلیم افنای خودی شیخ را از نظر تعلیم ابقای خودی خود جواب داده است. شیخ شبستری فنای ذات را معراج روحانی قرار می‌دهد، ولی اقبال به اهمیت بقای آن توصیه می‌نماید. سوم اینکه اقبال به همه‌ی سؤالات توجه نداشته، و تنها یازده سؤال را در صورت نه (۹) سؤال مدغم نموده و به پاسخگویی آنها پرداخته است[۱۱]».

آقا میرزا محمدعلی مدرس در کتاب ریحانة الادب از شبستری چنین یاد می‌کند:

«شیخ محمود بن امین‌الدین عبدالکریم‌بن یحیی از اکابر عرفای نامی می‌باشد که جامع علوم عقلیه و نقلیه بود. در عهد خود از مشاهیر مشایخ این سلسله بشمار می‌رفت. در زمان اولجایتو سلطان و ابوسعید خان در تبریز مقیم، و مرجع خاص و عام بود. وفات شیخ محمود به سال هفتصد و هیجدهم یا نوزدهم یا بیستم و یا بیست و پنجم هجرت در سی‌وسه سالگی در شبستر واقع و قبرش نیز تا زمان ما باقی و مزار است. از ریاض‌السیاحه نقل است که شیخ محمود را در کرمان نکاحی واقع شده و احفاد او در آن شهر بسیار و به خواجگان معروف هستند[۱۲]».

علامه شبلی نعمانی در بحث شاعری صوفیانه‌ی کتاب خویش تاریخ شعر و ادبیات ایران می‌نویسد:

«شعر و شاعری فارسی تا وقتی که عنصر تصوف در آن شامل نشده بود، قالبی بود بیجان. چه حقیقت شعر عبارت است از اظهار جذبات و پیش از تصوف اصلا جذباتی وجود نداشته است. اساس شالوده‌ی تصوف عشق حقیقی است که سرتاسر آن جوش و جذبه می‌باشد[۱۳]».

سپس به بیان افکار و آثار چهره‌های برجسته‌ی تصوف می‌پردازد، و آنگاه درباره شبستری می‌نویسد:

«بعد از فخرالدین عراقی، شیخ محمود شبستری، امیرخسرو دهلوی و خواجه حسن دهلوی در شاعری تصوف مقام شهرت را حایز گردیدند. شبستری در گلشن راز اکثر مسایل مشکله و اسرار و نکات باریک تصوف را بیان نموده است[۱۴]».

شاردن جهانگرد مشهور فرانسوی، گلشن راز شبستری را جامع

«لهیات صوفیه برشمرده است، و ربیه دیگر جهانگرد عربی این منظومه را دارای «شعری ممتاز و مبالغه‌آمیز» دانسته است. این کتاب به زبان‌های دیگر نیز ترجمه شده‌است. ترجمه‌ی آلمانی این کتاب که در سال ۱۸۳۸ میلادی توسط هامرپور گشتال صورت پذیرفت، توجه برخی از محققان اروپایی را بدین منظومه معطوف داشت، و کسانی همچون دکتر تالوک و دکتر وینفیلد درباره‌ی این منظومه به تحقیق و تعمق پرداختند.

پروفسور ادوارد براون درباره‌ی شبستری و آثارش می‌نویسد:

«از وی تألیفات حجیم و جسیم باقی نمانده، لیکن مثنوی گلشن‌راز او که تقریباً هزار بیت می‌شود، یکی از بهترین و جامعترین رسالاتی است که در اصول و مبادی تصوف به رشته‌ی تحریر درآمده و تا امروز مورد خاص و عام شهرتی بسزا دارد. آقای وین فیلد Mr. E. whinfield از آن ترجمه‌ی خوبی به انگلیسی کرده که به ضمیمه‌ی مقدمه و حواشی در لندن سال ۱۸۸۰م به طبع رسیده، و در مقدمه‌ی آن ترجمه نکاتی که راجع به مؤلف و آثار او به دست آمده جمع‌آوری کرده است.این رساله‌ی شریفه توجه سیاحان اروپایی را هم از زمان قدیم، در حدود ۱۷۰۰ م، جلب می‌کرده و نسخ متعدد از آن در سده‌ی بعد به کتابخانه‌های اروپا رسیده است. دکتر تولوک Dr. Tholuck در تألیف خود موسوم به Sufismus به سال ۱۸۲۱ م، از آن مثنوی استفاده کرده است؛ و بعدها یک قسمت از آنها به آلمانی در کتاب: Blüthensammlungaus der Morgenlandischen Mystilk به سال ۱۸۲۵ م نقل فرموده است، و بعد از آن در سال ۱۸۳۵ هامرپور گشتال hammer purgstah اطریشی تمام آنها به شعر آلمانی درآورده[۱۵]».

مرحوم استاد کیوان سمیعی در مقدمه‌ی مبسوط خویش بر شرح گلشن راز می‌نویسد:

«گلشن راز کتاب منظوم بسیار کوچکی است که عدد ابیات

آن شاید به هزار بیت برسد، و در مقابل آن کتب فراوان و مبسوط عرفانی قرار دارد که عدد ابیات هر یک از ده‌ها هزار می‌گذرد، معذالک شهرتی که نصیب این کتاب کوچک شده، فقط نصیب دو سه کتاب منظوم عرفانی گردید و علت آن همانا فصاحت الفاظ و بلاغت معانی اشعار این کتاب می‌باشد که بلاشک یکی از بهترین آثار تصوف و از شاهکارهای نظم عرفانی بشمار می‌رود. موقعی که این کتاب منظوم می‌شد زبان فارسی استعداد فراوان برای ادای معانی تصوف پیدا کرده بود و آثار تمام آن استعداد از ابیات این کتاب کوچک هویداست[۱۶]».

هم ایشان درباره‌ی شیخ شبستری نیز سخنی شنیدنی دارند.

«شهرت این مرد به حدی است که زادگاهش به سبب او مشهور گردیده و با اینکه قصبه‌ای بیش نبوده و نیست به علت همراه بودن با نام گرامی او بر اغلب شهرها افتخار دارد و همه جا زبانزد اهل فضل و ادب است[۱۷]» و «شبستری چون به عنوان یک نفر شاعر گلشن راز را منظوم نساخته، بلکه به عنوان یک نفر عارف و صوفی وارد در مبحث مسایل عرفانی شده، لهذا تخیلات شاعرانه ندارد،و به همین جهت در موضوعات تصوف، اشعار او را مورد استشهاد و استدلال قرار داده‌اند. چنانکه ملاصدرا و فیض کاشانی و حاجی ملاهادی سبزواری و دیگران در موارد عدیده اشعار او را به صورت حجت و برهان در کتب خویش نقل کرده‌اند[۱۸]».

دکتر ب. ا. دار درباره گلشن راز شبستری می‌نویسد:

«بیان مذهب وحدت وجود در این کتاب به آنچه ابن عربی (۶۳۸ هـ.ق) قبلاً گفته بود، چیزی نمی‌افزاید. با این همه شیخ محمود شبستری این مطلب را از استاد روحانی خویش

بسیار روشنتر و دقیقتر بیان کرده است.[19]

○ آثار منظوم و منثور شبستری:

منظومه‌ی سعادت نامه‌ی شبستری نیز منظومه‌ی حِکْمی است اما در اینجا بر خلاف گلشن راز رنگ کلام و فلسفه بیشتر به چشم می‌آید ضمن اینکه فضای کلی اثر همان فضای عارفانه است. منظومه همچون اکثر منظومه‌های عرفانه با حمد و سپاس و ستایش خداوند متعال آغاز می‌شود. سپس مدح رسول اکرم اسلام(ص) مطرح می‌شود و پس از آن از چهار خلیفه‌ی جانشین پیامبر سخن به میان می‌آید. پس از آن از شیخ ابوالحسن اشعری تجلیل می‌شود و این امر بیانگر گرایشات سنّی و اشعری مآبانه‌ی شبستری است:

آنکهی بس روان شیخ کلام   بوالحسن اشعری امام انام
آنکه بنهاد بهر طاعت را   مذهب سنت و جماعت را[20]

پس از آن شبستری وارد اصل کتاب می‌شود. او عقل و نفس را دو رکن اصلی و اصیل راه یافتن به ساحت قدس می‌داند. منظومه‌ی سعادت‌نامه در هشت باب تنظیم شده است به یاد بهشت که دارای هشت‌باب است.

این منظومه را نمی‌توان دارای ارزش هنری دانست، بلکه اگر ارجی برای سعادت نامه قائلیم به دلیل محتوای معنوی آن است.

شبستری در سعادت‌نامه نیز همچون گلشن‌راز شاعری را دون‌شأن خویش برمی‌شمارد و علت سرایش این منظومه را چنین بیان می‌دارد:

من که در سِرّ معنوی شکانم   تا چرا شعر شعر می‌بافم
گر ضرورت نبودی این ابیات   کی ز من صادر آمدی هیهات
مردم عصر شعر جوی شدند   علما نیز شعرگوی شدند
سخن بدعت آنگهی شده فاش   در میان جهانی از اوباش

من چو این حال مختلف دیدم　　تیک بر دین خود بلرزیدم

...

بلکه این علم را ز جمله علوم　　از پی کار دین کنم منظوم
نکته‌های همه اصول و کلام　　آورم در هزار بیت تمام
علمهای دگر کنم همه ضم　　تا شود سه هزار جمله به هم
نیست دعوت مگر به قدر عقول　　این چنین آمد از خدا و رسول
این نه طامات و شطح و افسان است　　نظم این نوع سخت آسان است
بلکه توحید و حکمت است و اصول　　پاک کرده ز حشو شعر و فضول[۲۲]

فصل اول سعادت‌نامه به «معرفت وجود» خداوند تعلق دارد

سر وجود تو ای اله به حق　　هست هر ذره‌ای گواه به حق
هر چه از غیب در شهود آمد　　هم ز جود تو در وجود آمد
جمله اشیا به نطق حال فصیح　　حمد صانعند در تسبیح

شبستری در این فصل براهین فلسفی بر معرفت وجود احد یگانه ذکر می‌کند؛ تو گویی که حرفهای خویش به عنوان یک عارف را از یاد برده و فراموش کرده که هم بر فیلسوفان و هم بر این براهین چه مقدار طعن و تعریض داشته است. او مباحثی چون وجوب و امکان، دور و تسلسل، نیاز ممکن به واجب و امثال آن را مطرح کرده و مورد بحث قرار می‌دهد.

هیچ ممکن، به خویش هست نشد　　شیب و بالا، بلند و پست نشد
دور، باطل؛ تسلسل است محال　　اوست پس مبدأ و بدوست مآل
ممکنیّت ز ممکنی منفک　　نشود بی خلاف و شبهه و شک
هرگز او واجب الوجود نشد　　منبع فضل و فیض وجود نشد
واجب آنکه نمی‌شود ممکن　　گردش ذات کی بود ممکن
زانکه قلب حقایق است محال　　حاش لله ز ایزد متعال
خود گرفتم که می‌بگشت صفات　　منقلب کی شود حقیقت ذات
صفت ذات هم نمی‌گردد　　هیچ هستی عدم نمی‌گردد

صـــنعت او چــو هست پـایندهٔ　　هـم نـمود است و هم نماینده[۲۲]

به نظر شبستری علهٔ شناخت، نیز شناخت یا دانش دانش، سند راه معرفت حقیقی است:

ســخن انــدر ره خــدا دانــی　　دانش دانش است تــا دانــی
دانش حــق ذوات را فــطری‌ست　　دانش دانش ست کان فکری‌ست[۲۳]

فصل دوم به توحید وجود اختصاص دارد. شبستری مباحث خود را در سه وجه قرآن و برهان و عرفان پیش می‌برد. یعنی برای هر سخنی نخست از قرآن دلیل می‌آورد. پس به برهان عقلی متوسل می‌شود و در آخر عرفان را به میان می‌آورد. یکی از رسایی‌های کار شبستری در این کتاب آن است که گهگاه حکایاتی را نقل می‌کند که به درک بهتر مطلب یاری می‌رساند.

در همین فصل دوم در یادداشت وحدت وجود عارفانه مثالی می‌زند که جالب است.

صـانعی، کوزه‌ای ز بـرف بـساخت　　کـرد پـرآب و انـدر آب انداخت
کـوزه‌ی بـرف نـاگـه از تب و تـاب　　آب گشت و بــرآمــد آب بـه آب

در همین فصل، شبستری از سفرهای خویش در طلب دانش و استادان باطنی و صوری‌اش سخن می‌گوید.

مــدتی مــن ز عـمر خـویش مـدید　　صــرف کــردم بــه دانش تـوحید
در سفرها به مصر و شـام و حـجاز　　کرده‌ای دوست روزوشب‌تک‌و تاز
ســال و مــه هـمچو دهـر مـی‌گشتم　　ده ده و شــــهر شــهر مـی‌گشتم
گـــاهی از مـــه چـراغ مـی‌کردم　　گــاه دود چــراغ مــی‌خوردم
عـــلما و مشــایخ ایــن فــن　　ســکه دیـدم بـه هـر نـواحی مـن
جـمع کـردم بـسی کـلام غـریب　　کــردم آنگـه مـصنفات عـجیب
از فـتوحات و از فـصوص حکـم　　هـیچ نگـذاشــتم ز بیش و ز کـم
بعد از آن سعی و جـدّو جـهد تـمام　　دل مـن هــم نــمی‌گرفت آرام

گفتم از چیست این تعلق یار | هاتفی دادم از درون آواز
کاین حدیث دل است از دل خوی | گرد هر کوی هرزه میپوی
سحر شیخ مُحی ملت و دین | چون نکرد این دل مرا تسکین
راستی دیدم آن سحر همه خوب | لیک می‌داشت سوعی از آشوب
سرّ این حال را من از استاد | باز پرسیدم او جوابم داد
سعی شیخ اندر آن ستاد مگر | که نویسد هر آنچه دید نظر
قدم او چو در قدم سرسد | پای تحریر از آن سبب ببرید
آن نه زو بود فتنه و کینه | زشت رنگی سود نه آیینه
شیخ و استاد من امین الدین | دادی تحقیق جوابهای چنین
من ندیدم دگر چنان استاد | کآفرین بر روان پاکش باد[۲۴]

در واقع در اینجا گونه ی تضادی عارفانه بر آثار یک عارف برجسته را از شبستری شاهدیم. شبستری به لحاظ نظری شاید گام جدی‌ای فراتر از آثار ابن عربی نگذاشته باشد، و او را می‌باید به لحاظ نظری یکی از شارحان مکتب ابن عربی تلقی کرد. اما به لحاظ حال که برای عارف اساساً قابل مقایسه با قال نیست، شبستری در عرفان نظری گونه ی آشوب مشاهده می‌کند. او رهایی از این تعارضات درونی را در محضر پیری راه رفته چون امین‌الدین تبریزی جستجو می‌کند.

فصل سوم از باب اول به تنزیه ذات قدس خداوندی اختصاص دارد. در این فصل شبستری به عوام صوفیه حملات شدید می آورد، و باز متعرض گروهی می‌شود که

ترک کرده همه کلام و نصوص | تا بداند به عمر خویش فصوص

او از حجة الاسلام امام محمد غزالی نقل می‌کند که کسانی سخنان بایزید و حلاج را بی آنکه به ژرفای آن رسیده باشند دستاویز فضولی خویش می‌کنند، پس به فتوای امام محمد غزالی

کشتن آن یکی به مذهب من | بهتر از زنده کردن ده تن

باب ثانی به صفات حق‌تعالی اختصاص دارد. فصل اول این باب در اثبات صفات است. در این فصل شبستری حمله‌ای شدید به فلسفه و فیلسوف دارد. او تأکید دارد که خود متون فلسفی را با جدّ و جهد از نظر گذرانده است و مخالفتش با فلسفه و فیلسوفان از باب ناآشنایی با یک علم خاص نیست، بلکه اندیشه‌ی فلسفی کاستی‌هایی بنیادین دارد که پاسخگوی عارف دیندار نیست. او در اینجا مخالفتی را طرح می‌کند که بیشتر در تهافت الفلاسفه‌ی غزالی شاهد آن بوده‌ایم. امام محمد غزالی در بیست مسئله بر فیلسوفان خرده می‌گرفت و سه قول ایشان را به لحاظ دین کفر می‌انگاشت. قدم عالم، نفی علم حق تعالی به جزئیات و انکار حشر جسمانی از دید او کفر تلقی می‌شد. شبستری نیز لحنی شبیه به غزالی دارد.

نفی کردی سه رکن ایمانی — قدرت و علم و حشر جسمانی
آنگهی نام علم و عقل بری — ای خدا و رسول از تو بری
فلسفه چیست نزد اهل ملل — کفر و خودرایی و ضلال و حیل
هستم از علم آن گروه آگاه — جمله دانسته‌ام بحمدالله
این یقین است لیک نفس خبیث — نکند میل جز به لهو حدیث[25]

به نظر شبستری اصل حکمت از انبیاست، اما نه حکمت کذا که فلسفه باشد، بلکه حکمت راست که وحی ایزدی است و نخست بر شیث فرود آمده و بعد از آن شامل حال ادریس شده است.

پس از آن این حکمت بین مردم شایع شده است و «حکمت دین و هیأت انجم» از آن نشأت گرفته است. همین حکمت است که بعدها به یونان منتقل می‌گردد و از طریق اساطیر به «عامه‌ی دونان» راه می‌یابد. در یونان است که حکمت زلال نبوی به کثافات خرافه و جهل مختلط می‌شود و مسخ و تحریف بدان راه می‌یابد و سود و سرمایه به زیان مبدل می‌گردد. رای اشراقیان افلاطون به کفر گوناگون مختلف می‌شود. عَلَم

مشائیان را ارسطو برمی‌افرازد. علم منطق که او واضع آن است، انصاف را که نیکو پرداخته است و هنرپرداری کرده است. در علم الاهی است که او «کژ باخت» و از «ضلال خیال» در «خبط افتاد». شبستری میان ایمان و یونان تقابل می‌بیند. راه ایمان غیر از راه یونان است.

به قیاسات عقل یونانی	نرسد کس به ذوق ایمانی
عقل‌خودکیست تا به منطق ورای	ره برد تا جناب پاک خدای
گر به منطق کسی ولی بودی	شیخ سنت ابوعلی بودی
ورچه او را دو صد شفا باشد	چون حبیب اعجمی کجا باشد؟
ابلهی با صفا و قلب سلیم	بهتر از زیرکی و رأی سقیم

اندیشمندان بزرگ گاهی خطاهای بزرگ نیز دارند. شاید به عبارت دیگر بهتر آن است تا بگوییم اشتباه بزرگان به دلیل همین بزرگیشان بیشتر به چشم می‌آید تا اشتباه افراد معمولی که محدود و منحصر به محدوده‌ای خاص است. یکی از اقوال سخیف و خطاهای فاحش شبستری تعرض او نسبت به بزرگانی همچون *ابوعلی‌سینا* و *ناصرخسرو قبادیانی* است. کسی مثل شبستری که بت و بت‌پرستیدن را تأویل می‌کند و می‌گوید:

مسلمان‌گربدانستی‌که‌بت‌چیست	یقین‌کردی‌که‌دین‌دربت‌پرستی‌ست

معلوم نیست که چرا وقتی نوبت قضاوت درباره‌ی ناصرخسرو قبادیانی و آثار او می‌رسد چنین متعصبانه تیغ طعن بر او می‌کشد و بزرگی همچون او را به کفر و الحاد متهم می‌دارد؟ به ویژه تشیع، گویی از دید شبستری جرمی است نابخشودنی که ناصرخسرو علاوه بر فیلسوف بودن بدان نیز متهم است. علاوه بر این او به ناصرخسرو تهمت‌هایی می‌زند که آدمی آنها را حتی بر کافر و ملحدی روا نمی‌دارد تا چه رسد به بزرگی همچون ناصرخسرو علوی که تمامی آثارش مشحون از اندیشه‌های ایمانی است:

هست از این قوم ناصرخسرو	که کند کهنه بدعتی را نو
ملحد اصل و رافضی طین است	زین دو بگذر که دشمن دین است

خالی از علم و حکمت و توحید   کافر محض گشته بر تقلید
جهل، وگرچه فاضلان دانند   کفر و فسقش همه جهان دانند
از همه نوع علم و فضل و هنر   سحر از شاعری چه داشت دگر؟

....

ظلمت و کفر جمع کرده تمام   روشنی نامه کرده آن را نام
فعل را می‌دهد به روح نما   قول گبران کند کلام خدا
سخنش بیشتر سقط باشد   «زخرف القول» زان نمط باشد

....

چون‌که حاصل نداشت خط اصول   کرد باور حدیث نامعقول[۲۶]

همین جناب شبستری آنجا که پای دفاع از هم‌کیشان به میان می‌آید برای ابوالحسن اشعری متکلم که بنیانگذار اشعری‌گری محسوب می‌شود، و به گواهی آثارش نسبتی با عوالم ذوقی و عرفانی ندارد شأنی چون شأن ولی قایل می‌شود و در مقابل، هر کس را که اشعری آیین نیست به شمشیر قهر و چماق تکفیر می‌راند. بنا بود تا عرفان تعصبات خشک را از ریشه برکند و انصاف و اعتدال پدید آورد و وسعت مشرب ایجاد کند؛ اما می‌بینیم که مدعیان عرفان خود کمتر از عوام در بند تعصبات خشک و بی‌اساس نیستند. عرفان در اساس برای این پدید آمد که فرقه‌گرایی جامعه بشری را شقه شقه نکند و آدمیان بتوانند از هر طایفه‌ای که هستند در ظل لوای توحید و آزادگی جمع شوند و در یک کلمه انسان باشند. اما دریغا که این مهم صورت نبسته و فرقه فرقه شدن در میان مدعیان عرفان بیش از هر جای دیگر است. باری بگذریم و به اصل بحث بازگردیم.

شبستری پس از طعن و تعریض بر ابوعلی سینا و ناصرخسرو تیغ تکفیر بر معتزلیان می‌کشد. معتزله در تاریخ اسلام به آزادگی و آزادی و عدم تعطیل عقل در فهم دین شهره بوده‌اند. اما جناب شبستری که پیشاپیش تصمیم خود را در دفاع از اشعری‌گری گرفته است، سنگ تهمتی نیست که روانه‌ی

تنگه‌ی اصحاب اعتزال بکند، و تیغ اتهامی نیست که بر فرق ایشان فرود نیاورد. جالب این است که او معتزله را «جانی از عقل و نقل و ذوق و اصول» می‌نامد، در حالی که تمامی آثار معتزله و بررسی عقلانی متون نقلی را شامل می‌شود، و معتزله به گواهی تاریخ بسیار اهل ذوق و بررسی‌های اصولی مبانی دین بودند. شبستری معتزله را گروه لئیم می‌خواند که به اهل تحقیق و به اهل حکمت قول‌های مجوس را زنده کرده‌اند و شبهات مجوس در میان آورده‌اند. معتزله منافقان افتاده در اسفل السافلین دوزخ‌اند، که سلامشان را نباید جواب گفت و بر جنازه‌شان نباید نماز خواند! شبستری بدین نیز قناعت نکرده و می‌گوید:

لعنت ایزد و رسل یکسر ورد اندر مکذّبان قدر

و این رویه‌ی دیگر سکه‌ی تصوف است. تصوفی که آن مایه آزادگی و آزادی را از آن سراغ داریم، گاه نیز چنین آلوده‌ی اغراض گروهی و تعصبات خشک فرقه‌ای می‌شود، و از آن اوج و اعتلای انسانی سقوط کرده و گرفتار چاهسار جهل و نادانی می‌گردد.

در فصول مختلف باب دوم به صفات خداوند از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر می‌پردازد و در مورد آنها از موضعی اشعری‌مآبانه به بحث می‌پردازد. فصل ششم درباره‌ی کلام حق‌تعالی و ویژگی‌های قرآن کریم است. موضع شبستری به لحاظ کلامی چنانکه اشارت رفت موضعی کاملاً اشعری‌مآبانه است. او در مورد قرآن نیز به قدیم بودن کلام الهی قایل است.

این فصل، یکی از فصول بسیار ارزشمند کتاب است. شبستری مقایسه‌ای میان قرآن و انسان ترتیب می‌دهد. قرآن، انسانی کلامی است؛ و انسان، قرآنی وجودی. همانگونه که ظاهر انسان غیر از باطن اوست و از راه شناخت صورت فرد نمی‌توان پی به سیرت او برد، همچنین قرآن نیز ظاهری دارد و باطنی. اصل قرآن همان باطن آن است.

خواجه عبدالرحیم تبریزی　　پس بگو گفت اگر تو ستیزی
لفظ قرآن و صورت انسان　　گفت باشند فی تمثّل روحان
معنی آن و روح این ز جهت　　باز هستند در حقیقت جفت
هر دو را جود حقیقت از ره راز　　واحدٌ لایفرّق آمد باز
باز اندر مقابل انسان　　هفت بطن است معنی قرآن
هر یکی زان بدین قرین آمد　　سرّ سبع المثانی این آمد
ظاهر خواجه صورت رحمان　　معنی‌اش کتاب خلقه‌القرآن

شبستری به تبعیت از اشعری صفات را چون ذات قدیم می‌داند

این صفتهای هفت‌گانه که رفت　　«اینما» ذات را بود هر هفت
همه چون ذات وی قدیم‌الذات　　مستبری ز کثرت و هیئات

باب ثالث در اسمای الهی است. شبستری در این بحث از قرآن شواهدی ذکر می‌کند که خالق، مدام خود را به داشتن اسم ستوده است

نصّ قرآن به نام خالق ما　　وارد است قوله «لله الاسماء»
حضرت حق گشوده عزّ و علاه　　در قرآن به لفظ بسم‌الله
اسمش این گنج را کلید آمد　　هرچه هستی‌ست زو پدید آمد
لفظ الله اسم حضرت ذات　　غیر از آن جمله اسم‌های صفات
اسم اعظم بدو سزاوار است　　وین‌چنین‌درصحیح و اخبار است
گرنه او نام خویشتن گفتی　　کیست آن کس که این سخن گفتی
عقل را نیست تاب معرفتش　　چون نهد نام و کی کند صفتش؟
شرع باید که تا کند تعریف　　مذهب راست چیست جز توقیف

پس چنانکه می‌بینیم، شبستری به توقیفیت اسمای الهی معتقد است. یعنی آدمی نمی‌تواند حق‌تعالی را نامی از نزد خود دهد، بلکه او جلّ وعلا خود به هر نامی و اسمی که خواهد خود را می‌نامد و بشر در این جهت باید تابع خداوند خویش باشد، و با اسمایی که خداوند خود را شناسانده است، او را بخواند.

در خاتمه‌ی این باب شبستری متعرض زمان و زمانه‌ی خویش می‌شود و از شبه صوفیانی که به تقلید و فریب خود را در سلک اهل معرفت جا زده‌اند، شکوه و شکایت سر می‌دهد. مولوی پیشتر به جاروی لا اشاره کرده بود که نفی ماسوی الله است. لااله در واقع نفی و زدودن هر چه جز الله است تا با جاروب لااله نفی هر چه جز خدا را بکنی به الاّ الله خواهی رسید. شبستری نیز هم در گلشن‌راز و هم در سعادت‌نامه این تعبیر را به کار برده است. لااله به مثابه‌ی نفی، زمانی ارزش دارد که به الاالله چون ایجاب منجر و منتهی گردد. بدون این پیوستگی، صرف نفی به تنها سودی ندارد، که ویرانگر است. تو گویی شبستری نقد نیهیلیسم معاصر می‌کند.

خانه کردی ز «لا» پر از جاروب خود بکن زان س است، خانه‌روب!
چون که صحن سرای ناپاک است نفس جاروب عین خاشاک است
روی آیینه را چو کرد سیاه گشت رنگ سپید، رنگ سیاه

باب رابع در افعال خداوند است. شبستری در این باب کاملاً جبری مسلک می‌نماید. فصول این باب عبارتند از: ۱. در حقیقت جبر و اختیار ۲. در اینکه افعال خداوند نیازمند به علت نیست و اینکه جزای مردمان در قیامت به‌واسطه‌ی اعمالشان نخواهد بود ۳. در حدوث جهان ۴. در بیان مبدأ آفرینش ۵. در معرفت نفس ناطقه ۶. در رزق ۷. در معرفت زمان و مکان ۸. در فواید اطاعت از خداوند تعالی.

یک نکته جالب در منظومه‌ی سعادت‌نامه تمسکات آن به آیات قرآنی و احادیث پربرکات نبوی است. در واقع شبستری جای‌جای به متون اصیل دینی استناد می‌جوید. این امر بیش و پیش از هر چیزی نمایانگر آشنایی عمیق و دقیق شبستری با این متون است و زرفای دینی شناسانه‌ی کار او را بر آفتاب می‌افکند. نمونه را ابیاتی از این دست نقل می‌شود تا بحث ملموس‌تر گردد.

ـ زانکه «خیر الامور اوسطها» / اشرف «الکایات اقسطها»
ـ خواندهٔ «قل هذه سبیلی» را / داده هر یک بدو دلیلی را
ـ «اولم یکفه» در ره ایمان / به تمثل گرفته از قرآن
ـ زان ز سرّ وجود آگاهند / که حریفان «لی مع الله»اند
ـ جمله علم الیقین و عین یقین / باز حق الیقین قوم گزین
ـ بعد از آن قصه‌ی ضلال مبین / گفته بر سنت کلام مهین
ـ عقل را هین ز نقل پی‌درپی / از ثَمن بازخواه «و إن من شئ»
ـ سر قرآن چو نیک واکاوی / خود همه مغز این سخن یابی
زانکه ازواهب الصوّر دل و تن / همه نیکوست «الّذی احسن»
وصف حسن تو «احسن التقویم» / جسم و جان متصف به قلب سلیم
در «یدین» است جسمها را گل / و «اصبعین» است باز منزل دل
جان به فطرت ز ایزد آگاه است / لوح بی‌رنگ «صبغة الله» است
شود نیک، بد ز هیچ سبیل / باز چو قول حق که «لاتبدیل»
ـ «اسفل السافلین» نوبتِ تو بود / که ترا کار «بل اضلّ» فرمود
بنگر اکنون ز اوج مهر یقین / در چهِ ظلمت «ضلال مبین»
ـ «به هر آن سو که گردد آن گمراه / گر بداند «فثمّ وجه الله»
ـ «مثل الاعلی» آمد از قرآن / ذات حق را برای کشف و بیان
ـ «شهد الله» تو بشنو و تو بگو / آیه لااله الاّ هو
نیست اندر یقین مجال گمان / رو «فی الله شک» بر ایشان خوان
ـ «قل هوالله» گفت با تو احد / باز «الله» گفت فرد و «صمد»
ـ «جزوهای جهان ز کوه و ز کاه / همه در «لااله الا الله»
ـ به محیط افکن ای خرد زورق / جای باطل نماند، «جاء الحق»
چند از آیات انفس و آفاق / «اولم یکفه» خوان علی الاطلاق
چه کند با دلیل، رأی‌العین؟ / وادی قدس و آنگهی نعلین؟
وقت «انی انا الله» آمد زود / به از کف عصای گفت و شنود

ـ ذره بد و آنگه از خطاب «الست» / به جواب «بلی» میان دربست

ـ ای که اندر حجاب ماندستی / آیت «نور» را نخواندستی

ـ در ازل از چه کردی استدلال؟ / که بلی گفته‌ای جواب سؤال

ـ در خودی کرده‌ای خدا را گم / «أین أنتم فانّه معکم»

به تو نزدیکتر ز «حبل ورید» / تو در افتاده در «ضلال بعید»

ـ از «الم نخلق» و «الم نجعل» / راه یابی به دانش اول

ـ بنگر اختر به آشکار و نهفت / چند جا با تو حق «الم تر» گفت

ـ زان جهت نیست هیچ منع و دریغ / شمس «الله نور» و آنگه میغ؟

قول «والله غالب» بشنو / تا نمانی به دست دیو گرو

کرد مقرون به خلق «ثم هدی» / که هدایت ز خلق نیست جدا

ـ امر سببی است کثرت موجود / صد هزاران شهود و یک مشهود

تا شود کشف بر تو «خلق جدید» / باز دان سرّ قرب «حبل ورید»

«هو فی شان» همیشه حق را دان / خلق را «کلّ من علیها فان»

ـ «رهنمای من و تو از قرآن / از «قل الله ثم ذرهم» دان

ـ گفت «انی قریب» با تو خدای / به خود آی ای خدای جو به خدا

ـ امر و حکم «قل انظروا» ز کتاب / وارد اندر حق «اولوالالباب»

ـ «قول عاقل شنو تو از جبّار / «وقنا ربنا عذاب النّار»

ـ در گروه «مذبذبین» جانش / «لاالی هؤلاء» در شانش

ـ «هل تری من فطور» می‌خوانی / جمع شو، چیست این پریشانی

«صمّ بکم» «ادعمی» و «شر دواب» / زان نبردند هیچ ره به صواب

ـ دافع شک و شبهه‌ی منکر / نص «من یسمع» است و «من یبصر»

علاوه بر قرآن و احادیث اسلامی، شبستری از سخنان مشایخ عرفان نیز بهره فراوان می‌برد و هر جا که فرصتی یابد به مناسبت سخن را به کلامی از بزرگان معرفت زینت می‌بخشاید. به نمونه‌ای از این ابیات اشارت می‌کنیم.

ـ سخنی چند از مشایخ ما	به تبرک نوشته در هر جا
تا هزار است اندر این ز کلام	جمع کردهست حجة الاسلام
ـ بر جنید ابلهی گرفت این دق	که چه داری دلیل هستی حق؟
پیر دم زد ز عالم ارواح	گفت: اغنی الصباح عن مصباح
ـ سخن آن که مرد آگاه است	«لیس فی جبّتی سوی الله» است
ـ مگر از شبلی آن یکی پرسید	چون ورا دید مرد دانش و دید
که: من العارف؟ او به لفظ عرب	گفت فی الحال هاهنا فذهب
ـ دید بابا حسن ز رنج وفات	عامیی اوفتاده در سکرات
گفت بیچاره را نخستین بار	جانسپاری‌ست،زان شدست افگار
جان برآورد در دمی صدبار	هرکه‌ م یک دم شدست محرم یار
ـ داد زد پس امام غزالی	ازغم ضعف دین و بدحالی
گفت هان دین خویش کریابید	از پی‌یِ دمسح، زود بشتابید

پس از بررسی آثار منظوم شیخ،به آثار منثور او می‌رسیم:

رساله *حق‌الیقین فی معرفة ربّ العالمین* نوشته‌ای است مشتمل بر هشت باب به تعداد درهای بهشت. این رساله دارای نثری بسیار فصیح و روان است و شمیم کلام پیر هرات خواجه عبدالله انصاری از آن استشمام می‌شود. این هشت باب عبارتند از:

باب اول در ظهور ذاتی حضرت حق و بیان مقام معرفت.

باب دوم در ظهور صفاتی حق‌تعالی و بیان مقام علم.

باب سوم در مظاهر و مراتب آن و بیان مبدأ.

باب چهارم در وجوب وحدت او تعالی و تقدس

باب پنجم در ممکن الوجود و کثرت.

باب ششم در تعیّن و حرکت و تجدّد تعیّنات

باب هفتم در حکمت تکلیف و جبر و قدر

باب هشتم در معاد و بیان حشر و حقیقت فنا و بقا

در مقدمه‌ی این کتاب شبستری ادعا می‌کند که «این کتاب را حضرت عزت از خزانه‌ی غیب بدین ضعیف مسکین کرامت فرموده[۲۷]».

در این رساله، شبستری نکاتی فلسفی و عرفانی را به زبان نثر بیان می‌دارد و هر نکته‌ای را حقیقت می‌نامد. بسیاری از نکاتی که در گلشن راز مورد توجه است، در اینجا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. شبستری در این رساله بسیار تحت‌تأثیر عرفان‌نظری حوزه‌ی ابن عربی است.

شبستری بحث خود را با وجود محض آغاز می‌کند. وجود محض منشاء شناسایی و هستی ماسوی الله است. وجود محض قایم به خود است و دیگر هستی همه قایم به اویند. شبستری برای تأیید قرآنی این نکته‌ی عرفانی به آیه‌ی «الله نورالسماوات و الارض» استناد می‌جوید. شبستری دلیل هستی خداوند را وجود خود خداوند می‌داند. شناسایی او به او ممکن است. شناخت نسبت به هستی متأخر است: «دلیل را از هستی ناگزیر بوده». درک هستی مقید از خود ـ مانند خود آگاهی انسانی نسبت به هستی خویش ـ مبتنی بر وجود مطلق است. چرا که وجود مقید بدون وجود مطلق عین عدم است. به همین دلیل، «ادراک هستی حق، مقدم است بر ادراک نفس... از این جهت نسیان حق را مستلزم نسیان نفس فرمود، که نسیان بعد از معرفت بود. «نسوا الله فانساهم انفسهم[۲۸]»

با این مقدمه شبستری نتیجه می‌گیرد که «معرفت حق تعالی، ذوات را فطری است، که وجود منبع کمالات است، و فطرت قابل تغییر نیست[۲۹]».

نفس انسانی از خداوند واهب الصور صادر شده است و لذا ریاست و کمال ربانی نفس انسانی به معرفت است و «آرایش آن ایمان» می‌باشد. خداوند که آدمی را معرفت بخشیده، او را بدینسان در جهت «هدایت عام» نیز قرار داده است. مقام معرفت مقامی است که در آن

انسان به واسطه‌ی هستی حق به هستی خویش و دیگر هستی‌ها آگاهی و شعور دارد. اما مقدم علم به عکس آن مستلزم ادراکِ ادراک است، و لازمه‌اش سیر از مخلوقات به سوی خالق است.

ادراکِ ادراک یعنی علم، و این امر غیر از ادراک فطری است یعنی معرفت.

«نفس ادراک فطری یعنی معرفت بسیط قبل تفکر نیست، که تحصیل حاصل محال است. بلکه تفکر حجاب آن می‌گردد. و از این جهت فرمود: لا تفكّروا في ذات الله. بلکه محل تفکر، ادراکِ ادراک است به واسطه‌ی آیات. و بدین سبب تفکر را به آیات حوالت فرمود که: و يتفكرون في خلق السماوات و الأرض، قل أنظروا ماذا في السماوات والأرض. مناط تکلیف و مورد حکم، ادراکِ ادراک است نه ادراک بسیط: يا ايها الذين آمنوا آمنوا[2]».

ایمان حقیقی و حقیقت ایمان متعلق به مرحله ادراک فطری و معرفت بسیط است. هدایت فطری نیز مربوط به همین مرحله است. اما هدایت یا راهیابی عقلی و یا در مقابل گمراهی همه مربوط به مرحله‌ی تفکر یا ادراکِ ادراک است. تمامی گمراهی‌ها و اختلافات و احکام مربوط به این مرحله است. در ادراک فطری اختلافی نیست.

«اختلاف را به ادراک فطری راه نیست كان الناس امة واحدة. فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه... علم و ایمان در نفوس مرکوزند، و اخراج آن را اسباب است. آیینه‌ی علم جز تذکر نیست[3]».

واصلان کامل به هنگام استغراق در مقام معرفت، اگر به عدم بپردازند ـ «که از رهگذر حواس داخلی و خارجی حاصل می‌شود» ـ در حجاب فرو خواهند رفت و دریافت حقیقت محجوب خواهند برد: «لن تراني و لكن انظر الى الجبل».

نهایت قدم علم یعنی «ادراک عدم ادراک»، در واقع عدم ادراک است. چرا که حقیقت حق که غیر متناهی است هرگز داخل در حوزه‌ی ادراک دراک نمی‌گردد. لذا علم همواره از درک حقیقت مطلق ـ که به عبارتی یگانه حقیقت راستین است ـ محجوب می‌باشد.

کمال مرتبه‌ی نبوت از آن جهت که نبوت است، به کثرت است. لذا شأن رسول اسلام برتر از دیگر انبیاست چرا که دایره‌ی نبوت او شمول فروتری دارد. اما کمال مرتبه‌ی ولایت به وحدت است. لذا می‌توان گفت نبوت مربوط به قوس نزولی وجود است و ولایت مربوط به قوس صعودی آن. اما نور ولایت مأخوذ از نور نبوت است. مانند ماهتاب که نور از آفتاب می‌ستاند:

«مبدأ ولایت در غیر نبی، نبوت است، و مبدأ نبوت نبی، ولایت. قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یُحبِبکمُ الله[۳۲]».

البته اولیای حق از اثر متابعت و عبودیت به مقامی می‌رسند که «نبی از وجه نبوت محض در بعضی امور تابع» ایشان شود، مانند موسی(ع) که نبوت داشت اما تابع ولیّ زمان خویش حضرت خضر(ع) بود. رسول اکرم(ص) مظهر اَتمّ نبوت و ولایت بود، و وسعت دایره‌ی ظهور او تمامی انبیاء و اولیاء را دربرمی‌گرفت. او مظهر اسم الرحمن بود و «آن غایت کمال نبوت و صفت مظهریت است». به‌واسطه‌ی ظهور جناب مصطفوی «ولایت تام به ظهور آمد». سعادت تام در متابعت اوست. سالکان راه محتاج هدایت مرشد و ولی‌اند. اما سالکی که از ولایت مصطفوی بی‌واسطه کسب فیض تواند کرد دیگر نیازمند به مرشد خارجی نخواهد بود، زیرا که «تصرف خارجی جهت ریاضت نفس است»، و عارف از این جهت تحت ولایت مستقیم ولی الله اعظم است.

هو اشاره به ذات غیبی محض است که در مرتبه‌ی ذات، هیچکس و هیچ چیز را بدو راه نیست. به تعبیر شبستری دو چشم «های» هو جامع

در مفهوم ذات و صفت است. میان ذات و افعال او، صفات خداوندی واقع شده‌اند. الله اسم ذات است. هو اشاره به دو مقام احدیت و واحدیت دارد. یعنی مقام غیب هویت و مقام تجلیّات. تعالی حق وقتی که هو به *الله* می‌پیوندد ـ *هوالله* ـ اشاره به مقام ذات خواهد داشت.

«حقیقت هویت غیب پوشیده‌تر بود از مفهوم ظاهر و باطن و اول و آخر[۳۳]»

ظهور حق در مرتبه‌ی فعل سبب می‌شود تا از اسمای باطن و ظاهر عوالم غیب و شهادت پدید آید، و دنیا و آخرت شکل گیرد. از وجه نسبت اسم‌هایی چون ظاهر و باطن و اول و آخر با حضرت ذات احدیت، صفات متقابل چون قهر و لطف، و قبض و بسط پدید می‌آید، و از جهت نسبت آن اسماء با مرتبه‌ی تجلی فعلی صفات به جلالی و جمالی معبّر می‌گردند و در مورد این دو است که لفظ یدین برای حق به کار می‌رود. خاک مظهر جلال آمد و روح مظهر جمال. در آدم بود که خاک و روح و در واقع جلال و جمال به هم پیوست و در هم مجتمع شد. لذا آدم از این سبب مسجودی و خلافت را سزاوار آمد. «و علّم آدم الاسماء کلها و مامنعک أن تسجد لما خلقت بیدی[۳۴]»

علم ـ یعنی ادراکِ ادراک ـ متعلق می‌طلبد و لذا همواره در مرتبه‌ی آیات توقف می‌کند و فراتر نمی‌رود.

باب سوم کتاب حق الیقین در مظاهر و مراتب عالم و بیان مبدأ آن است. دراین باب، شبستری می‌کوشد تا نسبت موجودات را با مرتبه‌ی احدیت روشن سازد. بنابر هستی شناسی عارفانه، موجودات به تمامی مظاهر وجود مطلقند و در این آیینه‌هاست که آن آفتاب مطلق بروز و ظهور می‌نماید. بالاترین مرتبه‌ی وجودی، آیینه‌گی است که انسان از این جهت برترین موجودات است. لذا از این جهت، انسان نهایت ظهور مراتب کلیات و اختلافات ذاتی است. عکس حق هنگامی که در آیینه وجودی

انسان می‌نگرد، در این آینه پیداست «و فی انفسکم» وقتی که در آینه می‌نگری، عکسی که در آینه است ـ که همانا عکس خود توست و به انسان العین مسمّاست ـ دارای چشمی است که همانا عکس چشمه‌ی خود توست، به آن چشم‌ها او نیز در تو می‌نگرد پس در این حال وجود به خود نگرنده‌ی خود است در خود «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار»[35]

در این حال «آینه و عکس و دیده و مردمک، عین یکدیگرند، و این شهود احدیت جمع و مقام محمدی (ص) است، که حقیقت وحدت در مظهر فردیت ظاهر شود، و ما رمیت اذ رمیت و لکنّ الله رمی»[36]

باب چهارم در وجود وحدت او تعالی و تقدس است. استدلال اصلی شبستری در این باب همان است که پیشتر بدان اشارت رفت. وجود هست و غیر از چیزی جز عدم نیست. عدم یگانه است، پس وجود نیز یگانه است. ذات وجود نیز از جهت همین طرد عدم و طرد غیر مستلزم وحدت و یگانگی است. شبستری موجودات ممکن را «نه نیست و نه هست» می‌نامد. ممکن در وجود و ظهور وجوب دارد و این وجوب از ناحیه‌ی واجب‌الوجود به او افاضه شده است، و گرنه او بر همان عدمیّت ذاتی ابتناء دارد. یگانگی ذاتی تنها از واجب الوجود است. حق در مرتبه‌ی ذات احد است، و در مرتبه‌ی صفات، واحد. در عددها، وحدانیت در فردانیت ظهور کرده است، و عدد ثلاثه که جامع زوجیت و وحدانیت است، افضل اعداد است.

باب پنجم «در ممکن الوجود و کثرت» است. موجود ممکن امری است «اعتباری که عقل بر وفق خویش از ادراک وجود و عدم به هم در ذهن ترکیب کند». چون سالک در مسیر سلوک به نهایت طور خویش رسد که مبدأ طور کشف است، آنگاه درمی‌یابد که «اعتباریات را در خارج وجودی نیست»[37]. به همین دلیل «کثیر و کثرت، قائم است به وحدت که مبدأ مفهوم اوست». انسان به اعتباری مظهر کثرت و به اعتباری دیگر

مظهر وحدت است.

شبستری در این باب اشارتی نیز به عشق مجازی دارد. عشق مجازی در واقع عشق به جسم نیست، بلکه به جهت حسنی است که از ناحیت وجود در او تعبیه شده است. هر عشقی، عشق به حق است «عشق مجازی که افراط محبت است جز از حسنی که در مظهر حسنی است، صورت نبندد؛ که آینه‌ی دل او جز به صورت حسن تام مستغرق نگردد[۳۸]».

باب ششم در تعیّن و حرکت و تجدد تعیّنات است. موجودات به دلیل اقتضای ذاتی خویش طالب و مشتاق عدمند. و «به سرعت تمام، ساری و متحرک به مرکز فطرت ذاتی خودند که عدم است».

تمامی موجودات قایم به حق‌اند و دمادم فیض از او می‌ستانند. پس سریان فیض اوست که موجودات را از عدم رهانده و بقای وجود می‌بخشد:

«در هر طرفة العین، حال را تجددی حاصل می‌شود... و سرعت آنات او مانند نهر جاری و خط ممتدّ می‌نماید... هر یکی در هر طرفة العین به حسب لبس و خلع، تعیّن وجودی و عدمی خاص می‌باشد؛ و این معنی را محبوس و مقید زمان و مکان در نیابد[۳۹]».

حرکت روح و حقیقت انسان در نفس مرکز است که قلب المؤمن بین الاصبعین من اصابع الرحمان یقلّبها کیف یشاء و حرکت فلک اطلس که بنابر جهان‌شناسی قدما دربرگیرنده‌ی تمامی افلاک و آسمان‌هاست و تمامی حرکات کمّی و کیفی مبتنی بدوست، حرکت دَوری است. پس حرکت افلاک تابع حرکت قلب است. «حرکت دوری تبع حرکت مرکز بود».

باب هفتم در حکمت تکلیف، و جبر و قدر، و سلوک است. این بحث با حکمت تکلیف آغاز می‌شود. شبستری حکمت تکلیف را ظهور

هستی ر طریق به ظهور رسیدن عجز عیر می‌داند، و بر آن می‌افزاید که تعظیم ذات معبود و سایر باقی حسنه‌ی عدم ممکن از جنبه‌ی وجودی که مختص ذات الهی است، از دیگر علل تکلیف بندگان است. حکمت در ابتلای انبیا و اولیای الهی نیز در این بوده است که در تعیّن ایشان که همانا وجود مجازی آنهاست، فنا ظهور یابند، و ایشان به وصل معشوق و محبوب حقیقی و مطلق برسند. شبستری جوهر انسانی را روح و می‌داند، و عمل را نسبت بدن به غرض محسوب می‌دارد. تعلق فعل به ظاهر یعنی حق، عیر تعلقی است که به مظهر یعنی عبد دارد اگر چه اول حقیقی است و دوم مجازی. عمل به اعتباری مختص ذات باری است. به اعتباری مشترک بین خداوند و مخلوقات است و به اعتباری دیگر مختص بنده است. جمع بین این سه عبارت امری دشوار است از ناحیه‌ی بنده و «این مقام خاصه‌ی مظهر محمدی(ص) است، و مسمّا است به مقام محمود»[۴۰]. تحقق این مقام زمانی واقع می‌شود که عبد به بقای بعدالفنا رسیده باشد. آیات قرآنی که به جبر دلالت دارند، اشارت به مقام فنای محض دارند و «هر کدام که مشتمل است بر امر به ارسال و تکمیل نفوس اشارت بود به بقای محض» و «هر کدام که مشتمل است بر حرکت بعد از سکون، و کشف بعد از ستر، و علم بعد از جهل، و غنای بعد از فقر، و هدایت بعد از ضلالت اشارت بود به احدیت جمع». به نظر شبستری همانگونه که توحید در میانه‌ی تشبیه و تنزیه قرار گرفته است، «یعنی اثبات صفات حقیقی و نفی صفات سلبی»، همانطور بالاترین مرتبه‌ی انسانیت نیز مقام محمدی است که «میان نفی و اثبات است، یعنی بقای بعد الفنا... و اعتقاد میان جبر و اختیار».

باب هشتم در بیان معاد، و حشر، و حقیقت ف و قیامت. شبستری معاد را در مقابل مبدأ عبارت از ظهور نیستی در هستی می‌داند، چرا که مبدأ، ظهور هستی در نیستی بود از دید او مبدأ و معاد تقابل دارند. هستی

به ظهور خود در نیستی سبب اظهار و ایجاد خلق است، و نیستی چون در هستی ظهور کند سبب اخفا و اعدام و موت خواهد بود. از طرف دیگر چون نیستی غیرواقعی است، واقعیت معاد ظهور هستی باشد در حقیقت خودش. «لمن الملک الیوم لله الواحد القهار». ظهور هستی مطلق در نیستی و های مظاهر ملازمت دارد. نیست از جهت نیستی تبدیل به هست نمی‌شود و بالعکس. «فنا و بقا دو امر اعتباری‌اند که از تجدّد تعیّنات نموده می‌شود. وجه نیستی دایماً فانی است و وجه هستی دایماً باقی: «کل شیء هالک الاّ وجهه»[۴۱].

بقا نام هستی است در عالم مظاهر. بقای حقیقی مختص ذات است و بقای مجازی مخصوص به امتداد مظاهر متوافقه. فنا نیز بدین‌ترتیب نامی است که به محو مظاهر و *ارتفاع تعیّن* داده می‌شود. در واقع هر بقایی که از آن به مجاز سخن می‌گوییم ـ در مظاهر ـ جلوه‌ای از بقای مطلق دارد، چراکه هر مظهری در تعیّن وجودی خویش محتاج به اوست. پس در واقع باقی همه اوست. با انقطاع فیض اوست که عدمیّت ذاتی اشیا چهره می‌کند و فنا رخ می‌نماید. آنچه که در این جهان به جهت ظاهرِ حس درک می‌شود، همان دنیاست؛ و آنچه در این جهان از جهت باطن عقل درک می‌شود، آخرت است. با عبور از پل مرگ و ورود به باطن جهان قضیه برعکس می‌شود. یعنی آنچه در این حال ظاهر است، باطن جهان است؛ و آنچه که مخفی است، ظاهر آن. فاصله‌ی دنیا و آخرت کیفی است، نه کمّی. «من مات فقد قامت قیامته». عالم در کل آن دم به دم و آن به آن معدوم می‌گردد و عالم دیگر موجود می‌شود. شبستری سه مهم از قیامت به دست می‌دهد: نخست آنکه در هر طرفة العین با هر جزو، و کل، با هر شخص و با جمیع عالم واقع می‌شود.

دوم آنکه مخصوص است به عارف، بعد از مرگ اختیاری به حسب ترقّی، و تجدد احوال، و سرعت سریان، و کشف اسرار

سوم آنکه مشترک است میان اشخاص انسان و خاص آدمیان است و بعد از مرگ طبیعی آشکارگی می‌یابد.

اما قدمهٔ آنکری مربوط به کل ماسوی الله است که در آن بساط زمین و زمان درهم‌نوردیده می‌گردد.

با این بحث رساله‌ی حق الیقین شبستری به پایان می‌رسد.

رساله‌ی دیگر شیخ، رساله‌ی مرات المحققین است. این رساله در بیان معرفت نفس و علم خداشناسی است، و دارای هفت باب است:

باب اول در بیان نفس طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی، و قوّت‌های ایشان و خادمان ایشان.

باب دوم در صدور موجودات.

باب سوم در بیان واجبِ و ممکن و ممتنع.

باب چهارم در بیان آنکه حکمت آفرینش چه بود؟

باب پنجم در مبدأ و معاد.

باب ششم در برابر کردن آفاق با نفس و برابر کردن تن آدم با عالم

باب هفتم در تطبیق آفاق و انفس.

رساله با بحث در انواع نفس آغاز می‌شود.

از دید شبستری ـ و دیگر عرفا ـ نفس انواعی دارد مثل طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی. در میان سه نفس طبیعی و نباتی و حیوانی در خدمت نفس انسانی‌اند. نفس حیوان دارای دوازده قوّه است. پنج حس ظاهری یعنی شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و لامسه. پنج حس درون یعنی حس مشترک، خیال، وهم، ذاکره و حافظه، و دو نیروی غضب و شهوت.

باب دوم در کیفیت صدور موجودات از مبدأ واحد است. شبستری به تبعیت از دیگر حکمای پیشین، نخستین آفریده را عقل

می‌داند، و سخنان فیلسوفان در باب پیدایی موجودات را تکرار می‌کند عقل سه معرفت یافت. معرفت به خویش که از آن نفسی پدید آمد معرفت به حق که از آن عقلی پدید آمد. معرفت احتیاج خویش به حق که از آن جسمی پیدا شد. و در عقل دوم همین سه معرفت پیدا شد و از این سه معرفت نیز به همان ترتیب عقلی و نفسی و جسمی پدید آمد و «همچنین تا نُه مرتبه، نه عقل و نه نفس و نه جسم پیدا شد. و آن نه جسم، نه فلک است. و نه نفس، نفوس فلکی. و نه عقل، عقول افلاک. پس هر فلکی را نفس و عقلی و جسمی باشد[۴۲]»

در باب سوم، شبستری به بحثهای فلسفی درباره‌ی وجوب و امکان و امتناع یا به تعبیر فلاسفه‌ی مواد ثلاث می‌پردازد. سپس بحث جواهر خمسه را مطرح می‌کند و گفتگو درباره‌ی مقولات عشر را پیش می‌کشد.

باب چهارم به گفتگو درباره‌ی حکمت آفرینش اختصاص دارد. شبستری به حدیث معروف کنز تمسّک می‌جوید و می‌نویسد «حق‌تعالی مردم را به جهت معرفت خود آفریده است». شبستری در این باب به سروده‌هایی از شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و بابا افضل‌الدین کاشانی استناد می‌جوید.

باب پنجم در رستاخیز عالم و آدم است. در این باب شبستری بیتی مشهور از حکیم طوس ابوالقاسم فردوسی را نقل می‌کند و بدان استناد می‌جوید:

«نخستین فطرت پسین شمار، تویی خویشتن را به بازی مدار» از نظر شبستری تمامی جهان طفیلی وجود آدمی است. او با استناد به بیتی از حکیم سنایی غزنوی نتیجه می‌گیرد که جهان پدید آمده است تا یک انسان به‌روی آن پیدا شود.

در باب ششم به مقایسه‌ی عالم کوچک یعنی آدم با آدم بزرگ یعنی

عالم می‌پردازد. ابن آدم، نسخه‌ی عالم است. تن مشابه زمین است و مشابه آسمان و مشابه سال است که زمان است و مشابه شهر است که مکان است. سپس در این باب داد تفصیل می‌دهد و به مقایسه‌ی مفصل میان این دو دست می‌زند. در باب هشتم نیز این مقایسه به شکل و شیوه‌ای دیگر ادامه می‌یابد.

با توجه به محتوای رساله‌ی مرآت المحققین گونه‌ای ناسازگاری میان شیوه‌ی بحث شبستری در این رساله و دیگر رسایل او مشاهده می‌کنیم. در رساله‌های دیگر با عارفی از حوزه‌ی ابن عربی سروکار داریم که سخت بر فیلسوفان و فلسفه می‌تازد و مدام بر آنها خرده می‌گیرد. اما در این رساله شبستری چون یک فیلسوف ـ حداکثر اشراقی ـ بحث می‌کند و اصلاً شکل و شیوه‌ی رایج او چونان یک عارف در این رساله رعایت نمی‌گردد. لذا این تردید در خواننده ایجاد می‌شود که شاید اساساً این رساله از شیخ محمود شبستری صاحب گلشن راز نباشد. این امر را تحقیقات بعدی پژوهشگران می‌تواند روشنگر آید. رساله‌ای به نام مرآت العارفین یا مراتب العارفین نیز منسوب به شیخ محمود شبستری است که با توجه به محتوای آن و به ویژه نحوه‌ی نگرش نویسنده درباره‌ی امام الموحدین علی ـ علیه السلام ـ جای تردیدی نیست که نمی‌تواند از شبستری اشعری مشرب باشد. ضمن اینکه نثر و چگونگی آن نیز از آثار شبستری متفاوت و متمایز است.

نثر شبستری در این آثار نثری ساده و روان و دلنشین است. البته این نثر به دلیل سنگینی نوع مطالب فلسفی و عرفانی قدری دشوار به نظر می‌رسد.

استاد ذبیح الله صفا ترجمه‌ی فارسی منهاج العابدین امام محمد غزالی را نیز از او می‌داند.[۴۳] اما بی‌تردید این نسبت غلط است، چرا که مترجم منهاج العابدین در آخر کتاب خود را «ضعیف‌ترین خلق خدای، بنده‌ی گنهکار، عمر بن عبدالجبار السعدی الزهری» معرفی می‌کند.[۴۴]

○ شروح گلشن راز

طبق نوشته‌ی تذکره‌ها و فهرستها تاکنون شروح مختلفی بر گلشن راز به رشته‌ی تحریر و تألیف درآمده است که به مهم آنها اشارت می‌رود:

۱. شرحی که فرزند شبستری به اختصار بر این منظومه نگاشته است و برخی تذکره‌ها آن را نخستین شرح این منظومه بر شمرده‌اند. معلوم نیست که آیا این شرح باقی مانده است یا نه؟

۲. شرحی که شیخ روح‌بخشان بدخشانی جانشین و خلیفه‌ی معنوی سید محمد نوربخش بر این منظومه تألیف کرده است. عین‌الدین نویسنده‌ی غنچه‌ی باز در شرح خویش بر گلشن از او چنین یاد کرده است:

اگر چه شرحهای گلشن‌راز   زده سر چرخ دل رایات اعجاز

ز افهام ورز أفکار   برای کشف این راز

خصوص شرح شیخ روح‌بخشان   خلیفه‌ی آن امام نوربخشان

همان خورشید رخشان   که تابید از بدخشان

مرحوم علامه شیخ آقابزرگ تهرانی در *الذریعه* به اشتباه نویسنده را نوربخش بدخشانی ذکر کرده‌اند.

۳. «شرح وسیط» شرح دیگری است از قرن نهم هجری که آن را سیدمحمد مدنی نیشابوری معروف به میرمخدوم در شهر هرات به رشته‌ی تحریر و تألیف درآورده است. عین الدین سابق الذکر در غنچه‌ی باز از او نیز یاد کرده است:

... و یا شرح وسیط میرمخدوم   شهید عشق حق آن پیر مرحوم

امین سرّ قیوم   روانش شاد و معصوم

۴. غنچه‌ی باز از شیخ عین الدین از علما و شاعران قرن نهم هجری. او چنانکه اشارت رفت، گلشن راز را به صورت منثور درآورده و آن را غنچه‌ی باز نامیده است. آغاز آن چنین است:

به نام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان برافروخت
قبای عاشقی دوخت سراپا جان و دل سوخت

او به نام خویش و کتابش نیز اشارت دارد

چراغ روشن علم الیقین است گل گلزار باغ مستقیم است
زجاجه‌ی کاملین است هدیه‌ی عین دین است
ز روح القدس سیر گلشن راز مسخّل نام این گل غنچه‌ی ساز
به دل پیچیده آواز در این گلزار آغاز

۵. شرح صاین الدین علی بن محمد ترکه‌ی اصفهانی (درگذشته‌ی ۸۳۰ یا ۸۳۵ هـ.ق) که بنا به گزارش شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعه به سال ۱۳۱۵ هجری شمسی به طبع رسیده است. آغاز آن چنین است

«بسم‌الله و به نستعین. شکر و سپاس بیحد و قیاس واجب‌الوجودی را که وحدت ذاتش به تحدید قوت نظری درنیابد، و احصای ثنای ذات پاکش به قوت بشری نامیسر نگشاید. کلمه‌ی چند در تتبع و توضیح ابیات گلشن‌راز که بسی از فحول متاخرین در شرح و بیان آن کوشیده‌اند، نوشته شد...»

نسخه‌ی خطی این شرح در کتابخانه مرکزی تهران، افتادگی‌هایی دارد.

۶. شرح شیخ احمدبن موسی (متوفی ۸۴۴ هـ.ق) که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌ی ملک و مجلس وجود دارد. این شرح با مبانی تصوف اسلامی و عرفان نظری آشنا بوده و شعر نیز می‌سروده است. در تفسیر بیت

توانایی که در یک طرفةالعین ز کاف و نون پدید آورد کونین

می‌نویسد

«کاف و نون کلمه‌ی کن است، و کلمه‌ی کن صورت ارادت

حق است. چنانکه شیخ اکبر [محیی‌الدین ابن عربی] در فصوص [الحکم] می‌فرماید که «کن فیکون صورة الارادة الکلیّة» و در جای دیگر می‌فرماید که «الکاف علم التفصیل، والنون علم الاجمال» و مراد به تفصیل عالم اجسام؛ و مراد به اجمال عالم ارواح بوده است».

۷. مرحوم «تربیت» در کتاب دانشمندان آذربایجان شرحی را به شیخ عبدالرحیم خلوتی منصوب داشته است. ایشان شرحی را نیز به سید یحیی خلوتی منسوب داشته‌اند (صفحات ۱۴۱ و ۲۳۶ کتاب دانشمندان آذربایجان)

۸. نسایم گلشن از شاه داعی نظام‌الدین محمود حسین شیرازی که درباره‌ی آن مفصل صحبت می‌شود.

۹. حدیقة المعارف از شیخ شجاع‌الدین کُربالی که به سال ۸۶۷ هجری قمری به پایان آمده است. نویسنده آن را در سال ۸۵۶ هـ.ق به نام سلطان ابوالمظفر جهانشاه در تبریز آغاز کرده است. لازم به ذکر است که کُربال ناحیه‌ی است از نواحی شیراز. نویسنده از مریدان مولانا همام‌الدین کربالی بوده، و از حاشیه‌ای معنوی اوست. شیخ عبدالرحمان جامی در بازگشت از سفر حج به تبریز وارد می‌شود، و میهمان میرمخدوم لاله می‌گردد. جامی از میزبان خود گلشن رازی تصحیح شده می‌طلبد. آنگاه می‌پرسد که آیا در این نواحی کسی شرحی بر گلشن راز نوشته است. و ظاهراً مراد جامی آن بوده تا شرحی بر گلشن به رشته‌ی تحریر درآورد. میر مخدوم لاله شرح کربالی را به خدمت جامی می‌آورد. جامی شرح او را می‌ستاید و از سر شرح نویسی بر گلشن راز درمی‌گذرد[۴۵]

نسخه‌هایی از این شرح در اسلامبول و تهران وجود دارد.

۱۰. گلزار دمساز شرحی است که آن را شهاب‌الدین ابوالعباس سیداحمد بن ابوالواهب عطاءالله قویمی به سال ۸۷۹ هـ.ق به رشته

تحریر درآورده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ی ایاصوفیه‌ی ترکیه وجود دارد.

۱۱. مفاتیح الاعجاز شرحی است که شیخ شمس‌الدین محمدبن یحیی لاهیجی از اقطاب فرقه‌ی نوربخشیه آن را به رشته‌ی تحریر درآورده است. شیخ محمد لاهیجی شعر هم می‌سروده و اسیری تخلص می‌کرده است. شرح لاهیجی را بهترین و جامع‌ترین شرح گلشن‌راز برشمرده‌اند. این شرح بارها به چاپ رسیده است. این شرح به زبان ترکی نیز ترجمه شده است، و مترجم ترک آن محمد خَلْوی ترجمه‌ی خویش را جام دلنواز نامیده است.

۱۲. از قرن نهم هجری شرحی از شارحی ناشناس به دست است که در مجموعه‌ی رسایل شماره‌ی ۲۴۱۵ مجلس قابل رجوع است. این شرح به زبان فارسی است.

۱۳. شرح دیگری نیز از قرن نهم هجری باقی مانده است که نام شارح آن نامعلوم است. این شرح نیز به فارسی است و در عین اختصار بسیار پرفایده و قابل رجوع است. شارح به متون متصوفه آشنایی عمیقی داشته و جای جای در شرح خویش از اقوال بزرگان ایشان سود می‌جوید.

۱۴. از قرن نهم هجری شرح دیگری نیز به دست ما رسیده است از شیخ عارف بابا نعمة الله بن محمود نخجوانی (متوفی ۹۰۲ هق) که به فارسی است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعه این شرح را «لطیف و ممزوج» می‌خواند. به گزارش استاد احمد گلچین معانی در فهرست کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران (ج ۱۳ ص ۳۰۵۶) نسخه‌ی شماره ۴۰۷۷ مورخ رجب ۱۰۸۷ هق شرح نخجوانی شناخته شده است. ولی چنین نیست؛ چرا که آخر شرح مزبور برابر است با شرح احمدبن موسی، ولی متن شرح نه با شرح نخجوانی مشابهت دارد و نه با شرح احمدبن موسی.[۲۶]

۱۵. مولانا جلال‌الدین محمد دوانی (متوفی ۹۰۸ هـ.ق) نیز شروحی بر بعضی از ابیات گلشن راز از خود به یادگار گذارده است.

۱۶. شقایق الحقایق از شیخ احمد الهی که آن را به نام سلطان ابوالفتح بایزید بن محمدبن مراد (۸۸۶ ـ ۹۱۸ هـ.ق) تألیف کرده است. نسخه‌ای از این کتاب در توپ قاپو واقع در شهر اسلامبول ترکیه موجود است.

۱۷. شرح دیگری نیز به سلطان ابوالفتح بایزیدبن محمد بن مراد فوق‌الذکر تقدیم شده است از شیخ مظفرالدین علی بن محمد شیرازی رومی (متوفی ۹۲۲ هـ.ق). این شرح مربوط به قرن نهم هجری است و شامل مقدمه‌ای مبسوط و مفصل است در بیست و هشت باب که حقیقت نامیده شده است. نسخه‌هایی از این کتاب در اسلامبول موجود است.

۱۸. کمال‌الدین حسین الهی اردبیلی فرزند شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی نیز شرحی است بر گلشن راز که با اقتباسات بسیار از شرح لاهیجی فراهم آمده است. الهی اردبیلی از علمای برجسته‌ی عهد صفوی است و آثار فراوانی از او برجای مانده است. این شرح مقدمه‌ی مفصل و مبسوط دارد که در آن به مبانی و مبادی عرفان پرداخته شده است تا مدخلی باشد برای فهم بهتر متن و شرح. این مقدمه خود دوازده باب دارد، و شیخ کمال‌الدین الهی در سال ۹۰۸ آن را به همراه شرح خود به پایان آورده است. شارح خود شاعر بوده و بسیاری از مطالب خویش را به نظم کشیده و در شرح خود آورده است.

۱۹. شرحی دیگر از مولانا ادریس بن حسام‌الدین بدلیسی (متوفی ۹۳۰ هـ.ق) برجای مانده است که بنا به گزارش شیخ آقابزرگ تهرانی نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ی ملاصدر در اسلامبول موجود است. این کتاب ظاهراً در ترکیه به چاپ رسیده باشد.

۲۰. شرح دیگری از قرن دهم هجری به دست است که آن را کسی

به نام جلال‌الدین محمود به رشته‌ی تحریر و تألیف درآورده است. این شرح همچون اکثر شروح به فارسی است و نسخه‌ی از آن در کتابخانه ملک تهران موجود است.

۲۱. از قرن دهم شرحی بی سروته از درویشی بی‌اطلاع نیز باقی است که بیشتر جنبه‌ی ذوقی دارد تا علمی.

۲۲. خواجه معین‌الدین محمدبن محمود دهدار متخلص به فانی و مشهور به محمد دهدار (متوفی ۱۰۱۶ هـ.ق) شرح مفاتیح الاعجاز شیخ محمد لاهیجی را خلاصه کرده و آن را ایجاز مفاتیح الاعجاز نامیده است. و چنانکه از نام آن پیداست و خود دهدار نیز در مقدمه تأکید دارد، این کتاب خلاصه‌ای است از آن کتاب و شرح مستقلی نیست. این خلاصه به چاپ نیز رسیده است.

۲۳. شرح گلشن راز از نویسنده‌ی نامعلوم مربوط به قرن یازدهم هجری. نسخه‌ی از این کتاب در آستان قدس رضوی موجود است. شرحی متوسط و نسبتاً جامع به زبان فارسی، که اکثر ابیات گلشن راز را دربر می‌گیرد. ظاهراً شارح از پیروان طریقه‌ی نور بخشیه بوده است. البته نسخه اغلاط بسیار دارد و فاقد مقدمه است. ابیات آخر گلشن راز نیز شرح نشده است. این متن را برگرفته از مفاتیح الاعجاز لاهیجی دانسته‌اند.

۲۳. شرحی دیگر از نویسنده‌ای ناشناس که نوشته‌ی خود را به زبان فارسی برگاشته است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۲۴. شرحی دیگر از نویسنده‌ای نامعلوم در دست است که نویسنده آن را به زبان فارسی برگشته و برای شرح خویش بیست و شش مقدمه ذکر کرده است و پس از آن در حدود پنجاه صفحه به شرح گلشن راز پرداخته است.

۲۵. شرحی از نویسنده‌ی ناشناس که به زبان فارسی است و مربوط به قرن دوازدهم هجری. این رساله ضمیمه‌ی مجموعه‌ی شماره‌ی ۲۳۸۳ مجلس (ص ۲۵۰ ـ ۲۲۸) مورخ ۱۱۰۸ هجری قمری موجود است.

۲۶. شرح گلشن راز از نویسنده‌ی نامعلوم که در پایان مجموعه‌ی به سال ۱۳۰۳ هجری قمری در تهران به چاپ سنگی رسیده است. این مجموعه شامل رسایلی است از جمله ۱ـ شرح لمعات ۲ـ مقصد اقصی ۳ـ مبدأ و معاد ۴ـ طرب المجالس ۵ـ اصطلاحات العرفا ۶ـ منتخب کیمیای سعادت ۷ـ شرح دو بیت از نی نامه مثنوی ۱۰ شرح گلشن راز.

۲۷. شرح گلشن راز از محمدباقربن محمد حسینی که در واقع شاید بتوان آن را چکیده و خلاصه‌ای از شروح پیشین انگاشت. این شرح مربوط به قرن سیزدهم هجری است.

۲۸. شرحی بر گلشن از نویسنده‌ی ناشناس که در آن علاوه بر شرح گلشن راز اصطلاحات متصوفه را نیز مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. در این کتاب در مواردی نیز نقد و تعریض به شرح لاهیجی دیده می‌شود. نویسنده از آثار بزرگان عرفان همچون عزیزالدین نسفی، عین‌القضاة همدانی، شیخ نجم الدین رازی، عبدالرحمن جامی، عبدالرزاق کاشانی، شیخ عبدالله بلیانی، امام محمد غزالی، مولانا یعقوب چرخی، عطار نیشابوری و میرسیدعلی همدانی و دیگران سود جسته است.

۲۹. رساله‌ی محمودیه در شرح گلشن راز از میرزا عبدالکریم رئیس الدین زنجانی متخلص به اعجوبه و مشهور به عارف علی شاه (متوفی ۱۲۹۹ هـ.ق) او از مریدان میرزا ابوالقاسم راز ذهبی شیرازی پیشوای ذهبیه‌ی آذربایجان بوده است.

این شرح به کوشش آقای شمس الدین پرویزی در سال ۱۳۳۵

شمسی در تبریز به طبع رسیده است. این شرح در واقع گونه‌ای بردست از مفاتیح الاعجاز لاهیجی است.

۳۰. شرح گلشن راز از محمد ابراهیم بن محمدعلی سبزواری از شاگردان حاجی ملاهادی سبزواری؛ این شرح نسبتاً مبسوط به سال ۱۳۳۰ هـ.ق به طبع رسیده است و علاوه بر آن چاپهای دیگری نیز داشته است. مرحوم استاد کیوان سمیعی در مقدمه‌ی خویش بر مفاتیح الاعجاز لاهیجی درباره‌ی این شرح می‌نویسد: «مطالب آن عبارت از التقاطاتی چند از کتب مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است[۴۷]».

۳۱. خیرالرسایل از سیدمحمدبن محمود حسینی نوساسی تهرانی معروف به عصار که در سال ۱۳۳۵ هجری قمری به پایان آمده است.

۳۲. شرح مظفرالدین علی شیرازی که شرحی مفصل مربوط به دوره‌ی قاجاریه است و نسخه‌هایی از آن در اسلامبول موجود است.

۳۳. حاشیه بر گلشن راز از حاج میرزا محسن عماد حالی اردبیلی از عرفای متأخر که در واقع شرح خود را از مفاتیح الاعجاز لاهیجی اخذ کرده است. این کتاب به سال ۱۳۳۳ شمسی به چاپ رسیده است.

۳۴. شرح گلشن راز از محمدبن علی گیلانی که نسخه‌ای از آن در فهرست موزه‌ی بریتانیا مذکور است (BR9836). از این شرح در مقاله‌ی آقای گلچین معانی و الذریعه نامی به میان نیست.

۳۵. شرح شیخ نورالله نجاری بر گلشن راز که نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ی عارف حکمة مدینه موجود است. از این شرح نیز در مقاله‌ی آقای گلچین معانی نامی به میان نیامده است.

۳۶. شرح گلشن راز از حافظ محمدبن صفر شیروانی که روزگارش یاد نشده است. آغاز آن چنین است: «شکر و سپاس حضرت احدیت را که مخموسان ظلمت را به آثار وجود عینی به یک کرشمه به گلشن سرای وجود عینی درآورده...[۴۸]». از این شرح نیز آقای گلچین معانی ذکری به

میان نیاورده است.

۳۷ـ برخی از محققان رساله‌ی مشواق ملامحسن فیض کاشانی را نیز شرح گلشن راز محسوب داشته‌اند. البته به نظر می‌رسد که در صحت این معنا می‌بایستی قدری تأمل کرد. مشواق گونه‌ای همدلی و همراهی با گلشن‌راز است تا شرحی بر آن. ملامحسن فیض در این رساله‌ی کم‌حجم به یادداشت اصطلاحات اهل تصوف می‌پردازد و در هر موردی سخن خویش را به ابیاتی از گلشن راز چاشنی می‌بخشد. این رساله نیز چندین بار به چاپ رسیده است.

شروحی را نیز به سهو یا اشتباه به اشخاص ذیل نسبت داده‌اند که غلط است:

۱. شرح شاه نعمت‌الله ولی بر گلشن راز
۲. شرح عبدالرزاق لاهیجی بر گلشن راز
۳. شرح امین‌الدین تبریزی بر گلشن راز
۴. شرح قاضی امیرحسین بن معین‌الدین میبدی بر گلشن راز
۵. شرح قاضی نورالله شوشتری بر گلشن راز

میرزا ابراهیم ادهم فرزند رضی‌الدین آرتیمانی شاعر و عارف شهیر ـ که به جهت ساقی‌نامه‌ی زیبایش شهره خاص و عام است ـ منظومه‌ای به تقلید از گلشن‌راز شبستری سروده و پرسش‌ها و پاسخ‌های عرفانی را در آن طرح کرده است. او در آغاز این منظومه درباره‌ی گلشن راز شبستری چنین داد سخن می‌دهد:

ز نظم ارچه کتب بسیار دیدم	نه چون گلشن گل بی‌خار دیدم
به گلچینی در آن گلشن زدم دست	اگرچه بود دست نطق از آن پست
برای بلبلی نطق نواساز	به دست آمد گلی زان گلشن راز
به طرز گلشن اندر وی سؤالات	به وفق اصطلاح اهل حالات

به نامش زد رقم از هار گلشن | که مست او خود گل گلزار گلشن
ز گلشن اندر او گلشن شکفته | که تا اکنون کسی دیگر نگفته

گل ست، گلشن بد نباشد | در دریای روشن بد نباشد
سرد کاند به بحر گلشن راز | که قطره سوی بحر خود شود باز
نخستین نظم بود این درّة التاج | که در درج عبارت کردم ادراج

گلشن راز توسط شاعری ترک به نام محمدحلدی تحت عنوان جام دلدار به زبان ترکی بازگردانده شده است. از این منظومه‌ی گراسنگ و بلند عرفانی ترجمه‌ای نیز به زبان اردو توسط احمد حسن سوایی صورت پذیرفته است.

از گلشن راز تاکنون چاپ‌های متعددی صورت گرفته است که به اهمّ آنها اشاره می‌کنیم:

۱. وین، سال ۱۸۲۵ میلادی، سربی، رحلی.
۲. لندن، سال ۱۸۸۰ م، همراه ترجمه انگلیسی و تعلیقات از (ای. وینفیلد) با دستیاری علامه قزوینی.
۳. بمبئی، سال ۱۸۹۰ م، سنگی، وزیری.
۴. دهلی، سال ۱۸۹۲ م به همراه ترجمه اردو از مولوی احمد حسن سواتی.
۵. تبریز، سال ۱۲۶۱ هجری قمری، سنگی.
۶. تبریز، ۱۲۷۹ هـ.ق، به همراه دو رساله‌ی دیگر.
۷. استانبول، سال ۱۲۸۷ هـ.ق.
۸. تهران، ۱۲۹۹ ق، سنگی.
۹. بمبئی، سال ۱۳۰۰ ق، سنگی.
۱۰. تهران، ۱۳۰۱ ق.
۱۱. اصفهان، ۱۳۰۹ ق، سنگی.

۱۲. تاشکند، ۱۳۳۰ ق
۱۳. بمبئی، ۱۳۵۳ ق
۱۴. شیراز، ۱۳۳۳ ش، با خط و حواشی میرزا محسن عماد حائری اردبیلی
۱۵. اصفهان، ۱۳۴۶ ش، انتشارات تأیید.
۱۶. تهران ۱۳۴۷ ش، به کوشش حسین روشندل.
۱۷. باکو، سال ۱۹۷۲م، به کوشش غریبعلی محمدزاده و دکتر حمید محمدزاده.
۱۸. تهران، سال ۱۳۵۵ ش، به کوشش دکتر جواد نوربخش، خانقاه نعمت اللهی
۱۹. لاهور، ۱۳۵۷ ش، به کوشش محمد ارشد قریشی
۲۰. تهران، ۱۳۶۱ش، به کوشش صابر کرمانی، انتشارات طهوری
۲۱. تهران، ۱۳۶۵، به کوشش دکتر صمد موحد، ضمن مجموعه آثار شبستری، انتشارات طهوری.
۲۲. تهران، ۱۳۷۰، به کوشش دکتر احمد مجاهد و دکتر محسن کیانی، انتشارات منوچهری و ما.

استادان خط آقایان جلیل رسولی، کیخسرو خروش، حسن سعادت، احمد علی طایفه دولو تبریز هر یک به خط خویش این منظومه را خطاطی کرده‌اند که به صورت جداگانه چاپ و منتشر شده است

○ پرسش کننده‌ی گلشن راز کیست؟

مولانا میرحسینی بن عالم بن ابی الحسن معروف و مشهور به رکن الدین امیرحسین هروی سادات آن جوینده‌ی خراسانی بود که پرسش‌های منظومش از شیخ محمود شبستری سبب پیدایش منظومه تعلیمی گلشن راز گردید. میرحسینی هروی خود نیز شاعری عارف بود از

خانواده‌ای بزرگ از سادات که در ناحیه‌ی غور می‌زیستند. سال تولد او را ۶۷۱ه‍.ق دانسته‌اند.[۴۹] البته همچون بسیاری ازموارد مشابه بسیاری در سال تولد او تردید دارند.

با استناد به اینکه میرحسینی شاگرد و مرید شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی بوده است، گفته‌اند:

> «می‌توان از تاریخ وفات شیخ نیز قرینه مطمئن‌تری درباب تاریخ تولد او بدست آورد. به این حساب که چنانچه آغاز خدمت او را در سیروسلوک و طریقت در آخر عمر شیخ زکریا ۶۶۶، و هم از ابتدای شباب وی یعنی حداقل سن بیست تا بیست‌وپنج سالگی محسوب بداریم، بایستی به ناچار تولد او را نیز مابین سالهای ۶۴۶ یا ۶۴۱ بدانیم.»[۵۰]

استاد برجسته و گرانقدر معاصر دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در این نسبت تردید کرده و می‌نویسند:

> «به موجب روایات - که رنگ افسانه هم البته در آن هست - وی در دنبال توبه و تجرد همراه جولقیان قلندر به هند رفت و در مولتان به طریقه‌ی سهروردیه پیوست. معهذا برخلاف آنچه از یک اشارت وی در کنز الرموز ممکن است به ذهن آید، وی در هند به صحبت شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی نرسید، و آنچه در آنجا راجع به انتساب خویش به شیخ می‌گوید مراد انتساب روحانی و معنوی است نه جسمانی و صوری. شیخ وی رکن‌الدین ابوالفتح مولتانی (وفات ۷۳۵) نام داشته است که پسر شیخ صدرالدین مولتانی و نواده‌ی بهاءالدین زکریاست. در واقع از یک اثر شاعر به نام نزهة الارواح برمی‌آید که آن را در سال ۷۱۱ به پایان آورده است و در سن چهل سالگی. بدین‌گونه چون ولادتش در ۶۷۱

هجری بوده، ممکن نیست بهاءالدین زکریا (وفات ۶۶۶) یا شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (۶۳۲) را ملاقات کرده باشد.[51]

ظاهراً حسینی هروی در خانواده‌ی روحانی و متصوف رشد کرده باشد. او در شعرهای خویش به پدرش اشارتی دارد. پدری که اهل درد و دانش عارفانه است.

روزی پدر این حکایتم کرد	کز خیل محققان یکی مرد
از درد فراق خود برآشفت	در حالت سکر با خدا گفت
که ای در دل و دیده نورم از تو	آخر به چه جرم دورم از تو؟
گفتند توی حجاب، کس نیست	این زیستنت گناه بس نیست
آری به خدا که همچنین است	کاینجا گنه کبیره این است
این طرفه کسی ندید هرگز	وین قصه کسی شنید هرگز
دیوانه شود هزار عاقل	آسوده کسا که هست غافل[52]

میرحسینی هروی جامع علوم ظاهری و باطنی بوده است. او علاوه بر عرفان ـ که در آن از مشایخ به حساب است ـ در ادبیات، فلسفه، کلام، حدیث، دیرشناسی، نجوم، تاریخ و حتی جغرافیا نیز اطلاعات وسیعی داشته است. دولتشاه سمرقندی در تذکرة الشعراء، او را «سالک مسالک دین و عارف اسرار یقین» می‌نامد و سپس می‌نویسد:

«در کشف رموز حقایق و دقایق، کنز معانی بوده، و در فضلیت و علوم، جنید ثانی. خاطر پرنور او گلشن راز و طوطی نطق او عندلیب خوش‌آواز. اکثر اوقات سیاحت کردی، و مسکن سید شهر هرات بوده... و سال‌ها به سلوک مشغول بوده و با بسیاری از اکابر صحبت داشته... اما کتب نظم و نثر سید حسینی سی نامه است.»[53]

نورالدین عبدالرحمن جامی نیز در کتاب گرانسنگش نفحات

الانس فصلی را به یاد کرد از این عارف بزرگ اختصاص داده است. جامی می‌نویسد:

«در بعض کتب چنین نوشته یافتم که وی مرید شیخ رکن الدین ابوالفتح است و وی مرید پدر خود شیخ صدرالدین و وی مرید پدر خود شیخ بهاءالدین زکریای مولتانی. با جماعتی جوالقیان همراه به مولتان رفت. شیخ رکن‌الدین آن جماعت را ضیافت کرد. چون شب شد حضرت رسالت را به خواب دید که گفت: «فرزند مرا از میان این جماعت بیرون آور و به کار مشغول کن.» روز دیگر شیخ رکن الدین با ایشان گفت: در میان شما سید کیست؟ اشارت به امیر حسینی کردند. وی را از میان ایشان بیرون آورد و تربیت کرد تا به مقامات عالیه رسید. پس اجازت مراجعت به خراسان داد. به هرات آمد. همه اهل هرات مرید و معتقد وی بودند... قبر وی در هرات است[۴۶].»

ابوالمغانم شیخ صدرالدین عارف مولتانی پسر شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی استاد امیرحسینی هروی از عرفا و زهاد نام عصر خود بود. او را از آن جهت عارف لقب دادند که در هر بار به پایان بردن مطالعه‌ی قرآن نکات تازه‌ای بر او مکشوف می‌شده است. او تحصیلات خود را نزد پدر به پایان برده بود و سرحلقه‌ی اولیای هم‌عصر خویش محسوب می‌شد. او عارفی بود مستغنی و در زهد و پارسایی شهره‌ی آفاق. شیخ صدرالدین عارف تمامی عمر خویش را در زادگاهش مولتان بسر برد، در حالی که در همان زمان‌ها فرمانروایان و حکام بسیاری او را دعوت به اقامت در سرزمین‌های تحت‌سلطه‌ی خویش می‌کردند. سلطان فیروز محمدشاه حاکم قدرتمند آن روزگار به شیخ صدرالدین عارف لقب شیخ الاسلام داده بود. ظاهراً شیخ صدرالدین عارف از نخستین کسانی بود که آرای

عرفانی شیخ اکبر محیی الدین بن عربی طایی اندلسی را وارد شبه قاره‌ی هند کرد. از یک‌سوی مطالعه‌ی آثار ابن عربی و از دیگر سوی ارتباط شیخ صدرالدین عارف با فخرالدین عراقی ـ که رسماً به حوزه‌ی ابن عربی منسوب بود و از شاگردان بهاءالدین زکریا مولتانی نیز محسوب می‌شد ـ این امکان را فراهم می‌آورد تا صدرالدین عارف با آرای عارفانه‌ی آن حکیم و عارف یگانه آشنا شده و طرح‌های نوینی را در عرفان نظری و عملی دراندازد. روشن شدن حدود این امر محتاج بررسی ژرف و گسترده‌ی تاریخی است. شیخ صدرالدین تدریس نیز می‌کرد و شعر نیز می‌سرود. او تألیفاتی نیز داشته است که در گذر روزگار از میان رفته‌اند. شیخ علاوه بر تربیت معنوی میرحسینی هروی وظیفه‌ی ارشاد و تعلیم بسیاری از مشاهیر عرفا را نیز برعهده داشته است که از آن جمله می‌توان به علاءالدین خجندی، شیخ جمال خندان، شیخ احمد معشوق، و شیخ حسام الدین اشارت داشت. میرحسینی هروی او را در مثنوی کنزالرموز چنین می‌ستاید:

آن بلند آوازه‌ی عالم پناه   سرور عصر، افتخار صدرگاه
آب حیوان قطره‌ی بحر دلش   چون خضر علم لدنّی حاصلش
معتبر چون قول او افعال او   هم بیان او گواه حال او
صدر دین و دولت آن مقبول حق   نه‌فلک‌بر خوان جودش یک طبق
ملک معنی جمله در فرمان او   هم به کسب و هم به میراث آن او

عارف و شاعر شهیر آن روزگار شیخ فخرالدین عراقی نیز در قصیده‌ای با مطلع

دل ترا دوست‌تر زجان دارد   جان ز بهر تو در میان دارد

او را ستوده است[55].

مزار امیرحسینی در هرات است. او در گورستان قصبه‌ی مصرخ در چندکیلومتری هرات مدفون گردید. مصرخ قصبه‌ای است و از مراکز

شیعت در آن روزگار بوده است. ضریح سیدابوالقاسم محمد دیباج فرزند امام جعفربن محمد صادق(ع)، و نیز قبر سید عبدالله بن معویة بن عبدالله بن جعفر طیار در این منطقه است. بر سنگ مزار امیرحسینی نوشته شده است:

دهم شش از مه شوال و هفتصد و هجده ‌‌‌ ‌ نموده واقعه‌ی افتخار آل محمد
روان سید سادات عصر، میرحسینی ‌ ‌ شد از سراچه‌ی دنیا به دار ملک مخلّد[۵۶]

در تعمیرات مقبره ظاهراً این سنگ نیز از بین رفته باشد.

در فصل نهم از کتاب طرب المجالس از آثار میرحسینی هروی می‌خوانیم:

«مصنف گوید که: من شخصی را دیدم که برای مدح خلق و زیادتی شهرت در جامع دهلی معتکف شده بود، و در دو رکعت نماز، ختمی قرآن می‌کرد. عفاک الله عنه»

ای گمشده در منی و مایی ‌ ‌ شرک است حدیث خودنمایی
گر گم شود از بروتت این باد ‌ ‌ از خود همه عمر نایدت یاد[۵۷]

برخی از متون بر آشنایی عمیق و دقیق میرحسینی هروی با متون عرفان نظری و علمی تأکید دارند. در تذکره‌ی مجالس العشاق آمده است:

«هیجده کس از اولیاء الله در مجلس حضرت صدرالدین قونوی [م ۶۷۳ هق] فصوص الحکم می‌خواندند که امیرحسینی هروی و شیخ اوحدی مراغه‌ای از آن هیجده نفرند[۵۸]».

با نگاهی به آثار میرحسینی هروی تردیدی نمی‌ماند که سؤالات وی از شبستری، نه از سر نادانی، بل به قصد گشودن باب آشنایی بوده است. این سؤالات را او خود در آثارش بارها طرح کرده و به پاسخ‌گویی بدانها پرداخته است. او حاجت واقعی به پاسخ‌های مشایخ تبریز نداشته است. این گونه گشودن باب آشنایی نیز ظاهراً در بین مشایخ متصوفه رسم

بوده است.[59]

از میرحسینی هروی آثاری عرفانی و ادبی برجای مانده است. از جمله این آثار می‌توان طرب المجالس را نام برد که پیشتر بدان اشارت رفت. این کتاب دارای پنج فصل است که هر فصلی توسط نویسنده قسم نامیده شده است. فصل اول یا قسم نخست به حقیقت و مسایل مربوط بدان تعلق دارد. فصل دوم به آفرینش اصناف آدمیان اختصاص یافته است. فصل سوم ـ که ترجمه رساله‌ای از رسایل اخوان الصفاست ـ به فضیلت و شرف انسان بر جمیع حیوانات می‌پردازد. فصل چهارم نیز بیان اخلاق حمیده را متضمن است. فصل پنجم یا قسم پایانی کتاب نیز به تبیین اوصاف ذمیمه‌ی آدمی پرداخته است. نثر این کتاب بسیار ساده و شیوا و دلنشین است. منظومه‌ی سی‌نامه‌ی او مثنوی ساده‌ای است با سی‌نامه‌ی عاشقانه و عارفانه. نزهة الارواح او نیز متنی است به نظم و نثر که در بیست و هشت فصل تنظیم یافته و همچون دیگر آثار میرحسینی وظیفه‌دار بیان جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی است. کنزالرموز نیز منظومه‌ای دیگر است که به بیان مسایلی از سیروسلوک می‌پردازد. زادالمسافرین او نیز منظومه‌ای است دارای هشت فصل و به تبیین مسایل عرفانی اختصاص دارد.

ذکر یک نکته‌ی تاریخی را نیز خالی از لطف نمی‌بینیم و آن اینکه محله‌ی میرحسینی سادات در شهر هرات به این عارف منسوب است و این محله همان است که شاه نعمت الله ولی استاد شاه داعی شیرازی در زمان اقامت در هرات در آنجا سکونت داشته است، و دخترزاده‌ی میرحسینی را که دخت سیدحمزه‌ی دستاربند بوده، به همسری برگزیده است. نقل است که امیرحسینی خود وصیت کرده بود که چون شاه نعمت‌الله ولی بدان خطه آید دخترزاده‌اش را به همسری او درآورند. شاه سید خلیل الله فرزند و خلیفه‌ی شاه نعمت الله ولی نتیجه‌ی امیرحسینی

هروی محسوب می‌گردد.[۶۰]

شبستری خود در مثنوی گلشن راز بر بزرگی و علو درجات عرفانی امیرحسینی هروی چنین تأکید دارد:

بزرگی کاندر آنجا هست مشهور / به اقسام هنر چون چشمه‌ی نور

همه اهل خراسان از که و مه / در این عصر از همه گفتند او به

خواندمیر می‌نویسد که: «میرحسینی در روز شانزدهم از ماه شوال سال ۷۱۸ هجری قمری روی در نقاب خاک کشیده است و در هرات به خاک سپرده شده است».[۶۱] اگر این تاریخ را درست بدانیم، می‌بینیم که مرگ میرحسینی درست یک‌سال پس از رسیدن سؤالاتش به دست شبستری اتفاق افتاده است. چرا که شبستری در سال سرایش منظومه گلشن راز سروده است:

گذشته هفت و ده از هفتصد سال / ز هجرت، ناگهان در ماه شوال،

رسولی با هزاران لطف و احسان / رسید از خدمت اهل خراسان

نزهة الارواح میرحسینی هروی در قرن دهم هجری توسط شیخ عبدالواحد ابراهیم حسینی بلگرامی شرح شده است. این امر می‌تواند از مقبولیت و شهرت آثار میرحسینی هروی در قرون بعد حکایت داشته باشد.[۶۲]

نزهة الارواح همچون اکثر کتب عالم اسلامی با حمد الهی آغاز می‌شود. این کتاب که ترکیبی است از نظم و نثر چه به لحاظ فرم و چه به لحاظ محتوا دارای جذابیتهای فراوانی است. فصل اول در ابتدای سلوک نام دارد. تأثیر خواجه عبدالله انصاری و سعدی در این اثر سخت آشکار است. نمونه را بخشی از این فصل نقل می‌شود:

«در فصل بهار، و اوان شکفتن ازهار، هیچ نفسی خوشتر و هیچ ناله دلاویزتر از ناله مرغان سحرگاه نیست. و آن چندین هزار مرغ که در پیش و پس‌اند، به حکم آن آیت و قلیل من الآخرین یک نفس‌اند.

چرخ و شاهین را نه سودای گل است　زاغ و کرکس را نه بانگ بلبل است
جغد را کنج خراب آمد نصیب　بزم شه را در خور آمد عندلیب

آمد و شد عاشق، دلیل به رضای معشوق است. هر کجا نفسی است، نظر محبوب بر آن مسبوق است... نصیب کف دریا از چیست؟ سرگردانی مقامات و احوال همین است اگر دانی. قومی خواستند تا شناخته شوی، گفتند باید گداخته شوی. آنگاه هم او طالب، هم او مطلوب، در آمدن محبّ و در رفتن محبوب. سخن شیخ فریدالدین عطار رحمة الله علیه است

عاشق حسن خود است آن مه لقا　حسن خود را خود تماشا می‌کند

آنجا که ازل و ابد پیوندد حقیقت بر مجاز خندد. راهی که تو پویی، نارفته به حرفی که تو گویی، ناگفته. این طایفه گفته‌اند: «زنده کسی است که از خویشتن مرده است، و مرده کسی است که خود را زنده شمرده است»[63]

فصل دوم کتاب به معرفت سلوک اختصاص دارد. این فصل بی‌شک یکی از زیباترین نوشته‌های صوفیانه در قالب مناظره (مناظره‌ی شمع و موم) و در باب شهادت عارفانه است:

> «حال پروانه با شمع اگرچه معلوم است، صفت یگانگی در موم است. صفت موم چیست؟ خود را در آتش فنا کردن. و صفت پروانه چیست؟ خود را پیش آتش فدا کردن. گرچه هر دو سوخته‌اند، اما پروانه محب است، و موم، محبوب»[64].

در فصل سوم نیز که در مقامات سلوک بحث می‌شود، داستان شمع و پروانه که از فصل قبل آغاز شده بود، در این فصل نیز ادامه می‌یابد. باز هم در اینجا بحث از فنا و شهادت عارفانه است که پروانه سمبل آن است. دیگر موجودات در امتحان مرگ جان خود را از معرکه بدرمی‌برند. تنها پروانه است که در مهلکه می‌ماند و در آزمایش جان‌بازی با

سرافرازی بیرون می‌آید.

فصل چهارم به نصیحت سالک اختصاص می‌یابد. در فصل پنجم نیز مسئله حقیقت انسان سخن به میان می‌آید. در این فصل بوی تأثیر مرصاد العباد نجم‌الدین رازی به مشام می‌رسد. این فصل نیز از زیباترین نوشته‌های صوفیه می‌تواند به حساب آید. در اینجا سرگشتگی آسمان و زمین و سخن باد و آب و خاک و فرشتگان و ابلیس خواندنی است.

فصل ششم نیز به مسئله‌ی وحدت اختصاص دارد. مسئله‌ی وحدت وجود که در آثار بزرگان عرفا طرح شده بود، در اینجا نظم و نسق یافته و به صورتی سامان‌دار عرضه می‌شود. شیخ سخنان خویش را با حکایات کوتاه و حکیمانه می‌آمیزد.

در همین فصل داستان کوتاهی نقل می‌کند که در ساده‌ساخت مطلب وحدت وجود بسیار جالب توجه است.

> «گویند احولی نشسته بود. مرغی از پیش او برخاست. در آن حال از او پرسیدند که احول همیشه یکی را دو می‌بیند، سبب چیست؟ گفت: این سخن راست نیست. واگرنه بایستی که من این دو مرغ را چهار دیدمی.»[65]

فصل هفتم به موضوع تجرید سالک اختصاص دارد. در این فصل تأثیر سوانح شیخ احمد غزالی آشکار احساس می‌شود.

در فصل هشتم نیز قاعده‌ی طریقت مطرح می‌شود. ذکر مدام و فکر تمام از دید هروی اسباب اصلی سفر باطنی‌اند.

> «تصوف، امّاره کشتن است، نه همواره گشتن. طهارت نشستن بر جاده است، نه نشستن بر سجاده.»[66]

هروی در جای‌جای این اثر به ابیاتی از شاعران بزرگ پیش از خویش نظیر سنایی غزنوی، عطار نیشابوری و مولوی استناد می‌کند. شالوده‌ی فصل نهم کتاب نیز سخنی است که در کتب استمداد. در آغاز

فطرت عنوان فصل دهم نزهة الارواح است. در اینجا نیز در قالب داستانی زیبا از جدا شدن ابر از دریا و سپس باریدن آن بر صدف و نطفه بستن مروارید در آن سخن به میان می‌آید و به وجهی ملموس مسئله‌ی اصل خلقت و صدف بودن جهان نسبت به انسان مورد اشارت قرار می‌گیرد. فصل یازدهم نیز بحث اختلاف حالات خلق را طرح می‌کند. فصل دوازدهم به بررسی صوفیانه در میان دل اختصاص یافته است:

«حقیقت دل را در دل حقیقت نهاده‌اند.»[۷]

فصل سیزدهم نزهة الارواح به بحث در تصفیه‌ی دل می‌پردازد. در این فصل میرحسینی هروی به یکی از شگفتی‌هایی که در هند دیده است اشارت دارد:

«وقتی به زمین هند رسیدیم، مرغی دیدم بر کرانه‌ی آبی نشسته؛ بزرگ اندام، بلند همت، پاکیزه صورت و خوب سیرت. هرگاه که طبع او طمع طعمه کردی، دنگی از او در وجود آمدی، در حال یک ماهی سر از آب برآوردی و نزدیک او شدی. به حکم عادت ماهی را به کاربردی. ای خودپرست اوباش، آخر کم از مرغی مباش.»[۸]

فصل چهاردهم و پانزدهم کتاب نزهة الارواح نیز به عشق اختصاص دارد. در فصل چهاردهم نخست مقایسه‌ای میان عقل و عشق صورت می‌گیرد. پس از آن اوصاف عشق الهی به گفت می‌آید. میرحسینی هروی مقایسه‌ای نیز دارد میان عشق و شهوت:

«میل طبیعی را عشق گفتن از حیوانی است. خوشه‌ی گندم را شجره‌ی خلد خواندن از شیطانی است. عشق یکی دریای بی‌پایان است، آخر چه پنداری که آخور چهار پایان است. آیینه‌ی عشق را زنگاری نیست، از آن کش با مرد و زن کاری نیست.»[۹]

در فصل پانزدهم نیز حقایق عشق مورد بحث قرار می‌گیرد. پیوند عشق و حسن مطرح می‌شود و میرحسینی هروی تأکید بر پیوند ازلی و ابدی این دو با یکدیگر دارد. این سخن یادآور سخنان شیخ احمد غزالی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. نسبت عشق مجازی و عشق حقیقی نیز در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد.

فصل شانزدهم متکفل بحث در حیرت سالک است. داستان گفتگوی سالک با جمعی، و همچنین داستان گفتگوی دود و پرنده حایزاهمیت فراوان می‌تواند باشد. این دو داستان با هنرمندی تمام تحریر و تألیف یافته است. داستان نی و آتش نیز بسیار شنیدنی است.

> *«آتشی در بیخ نی افتاده بود و می‌سوخت. نی گفت: ای آتش چه کردم که مرا می‌سوزی؟ گفت: دعوی بی‌معنی کرده‌ای. نی گفت: چگونه؟ گفت: می‌گویی که من نی‌ام، و همچنان در بند خود مانده‌ای، و شب و روز با برگ خود می‌سازی. لم تقولون مالا تفعلون*[۷۰]*؟»*

فصل بعدی کتاب در بیان نفس است. شغل نفس، توبه، رهایی از اهوای نفسانی، زرق، استمد در این فصل مورد بحث قرار گرفته است.

فصل هجدهم کتاب نیز در مخاطبت نفس نام گرفته است و چنان که از نام آن معلوم است، متضمن گفتگوی با نفس است و مخاطبه با او.

فصل نوزدهم نیز به بیان معاملات می‌پردازد. البته مقصود از معامله اصلاً اقتصادی نیست، بلکه منظور چگونگی نسبت آدمی با دیگر آدمیان است، و اینکه سالک با اصناف مختلف مردم در جامعه چگونه برخوردی داشته باشد.

بحث بعدی نزهةالارواح درباره‌ی جدّ و اجتهاد است. کوشش سالک برای رسیدن به کشش الهی، موضوع محوری این بحث است.

بحث از متانت و صحبت موضوع فصل بیست و یکم کتاب است

فصل بیست و دوم به ترک صحبت اهل دنیا تعلق دارد. فصل بیست و سوم به صبر وتسلیم در برابر رضای خالق می‌پردازد. در فصل بعدی از کشف معانی سلوک بحث به میان می‌آید. در فصل بیست و پنجم به مسئله‌ی ارشاد و انتباه و مسئله‌ی هدایت پرداخته می‌شود. فصل بیست و ششم در بیان اهل طریقت است و فصل بعدی در نهایت اهل طریقت.

فصل پایانی یا فصل بیست و هشتم در خاتمت کتاب است. در این فصل نویسنده مخاطبه‌ای با نفس خود دارد و مناجات‌هایی با حضرت حق جلّ جلاله.

میرحسینی هروی در نثر تحت تأثیر بزرگانی همچون خواجه عبدالله انصاری، امام محمد غزالی، عین القضاة همدانی و شهاب الدین سهروردی است. نثر او نثری مسجع وفنی است. او خود آثار خویش را معجونی درهم سرشته از صورت و معنی می‌داند. نثر او در عین حال روان و جذاب است و همچون اکثر آثار صوفیه آکنده از مواعظ اخلاقی و حکمی و اشعار عرفانی و آیات قرآنی و احادیث و سخنان اولیاست. شعر او نیز چنین است. در شعر او غلبه‌ی معنی بر صورت را می‌توان مشاهده کرد. در شاعری او را نسبت به شاعران بزرگی همچون نظامی گنجوی، سعدی، مولوی و حافظ باید شاعری متوسط محسوب داشت. در مثنوی کنزالرموز او را کاملا تحت تأثیر مولوی می‌بینیم.

باز طبعم را هوایی دیگر است ... بلبل جان را نوایی دیگر است
موج دریای معانی می‌رسد ... یا نشان بی نشانی می‌رسد
طبع را الهام ربانی‌ست این ... یا مگر تلقین روحانی‌ست این
ازجهان‌جان‌فتوح است این سخن ... ماورای‌عقل و روح‌است‌این سخن
گرچه‌گفتم هر چه در تقلید ماست ... وحدت او برتر از توحید ماست
سرّ وحدت در نیابد فهم کس ... حیرت آمد حاصل دانا و بس
هر چه در هست آشنایی می‌دهد ... جمله بر وحدت گوایی می‌دهد

پنج و چهار و شش نباشد ذات او / نفی هستی‌ها بود اثبات او
صنع اوچون لطف خود اظهار کرد / آب و گل را قابل دیدار کرد
گرچه توحید تو می‌خوانیم ما / هم تو می‌دانی که نادانیم ما [۲]

مثنوی کنز الرموز چونان اکثر منظومه‌های عرفانی با توحید و نعت نبی آغاز می‌شود. سپس مدح سر دفترمردان مرد و مدار مصر و کعبه‌ی صدق شیخ شهاب الدین سهروردی، و مدح پیر همت اقلیم و قطب اولیا یعنی شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی به میان می‌آید.

من که روی نیک و بد برتافتم / پس سعادت از قبولش یافتم [۷۲]

پس از آن ذکر پسر شیخ بهاءالدین، یعنی شیخ صدرالدین مولتانی به میان می‌آید. نکته‌ی جالب در اینجا این است که میر حسینی هروی نیز همچون شبستری، در این آغاز منظومه تهمت شاعری را بر خویش نمی‌پسندد. پیشتر از هروی نیز مشابه این موضع در فیه مافیه و مثنوی دیده می‌شود. این نحوه مواجهه با شعری، زاده‌ی تلقی خاص عرفانی این شاعران از عالم و آدم است. شاعری اگر پرداختن به صورت و اشتغال به لفظ باشد، درست در مقابل بینش عارفانه قرار می‌گیرد. بینشی که به معنا نظر دارد و هرگونه اشتغال به غیر حق را کفر و شرک می‌نگرد. دعوت به خویش، در هر صورت ممکن، با عرفان و تصوف اعلان جنگ با خداست، و هیچ عارفی این ملعنت را بر خویش هموار نمی‌خواهد.

مدح این مردان نباشد شاعری / تا به تقلید و تکلف بنگری
مغز اسرار است گفت و گوی ما / شاعران بیگانه‌اند از کوی ما
بخشش اهل دل آمد رهبرم / حاش للّه، من نه مرد شاعرم
از شمار شرع دارم سروری / خاک ره بر فرق شعر و شاعری
صدهزاران درّ معنی سفته‌ام / مدح دونان بهر نان کی گفته‌ام؟
سرو آزادم به باغ روزگار / دست پیش کس ندارم چون چنار

لاله‌ی رعنا منم بی‌رنگ و بوی خون دل‌خوردم،ازآنم سرخ روی
بلبلم با وصل گل سودا کنم نی چو زاغ از بهر خود آوا کنم[۷۳]

میرحسینی هروی منظومه‌ی کنز الرموز را با توصیفی از عشق و مناظره‌ی آن با عقل ادامه می‌دهد، و سپس به تفسیر کلمه‌ی توحید می‌پردازد و در این قسمت بعید نمی‌نماید که شاعر تحت تأثیر امیرخسرو دهلوی باشد. این احتمال از آنجا تقویت می‌شود که میرحسینی سالها در هند بوده است. امیرخسرو دهلوی سروده است.

زدریای شهادت گر نهنگ لا برآرد هو تیمم واجب آید نوح را در وقت توفانش[۷۴]

میر حسینی هروی می‌سراید:

لا نهنگ قلزم توحید توست این اشارت از پی تجرید توست[۷۵]

پس از این شاعر به ذکر اصول عمل دینی می‌پردازد. بنابر احادیث دینی، اسلام بر پنج چیز بنا شده است. ۱ نماز ۲ روزه ۳ زکاة ۴ حج ۵ جهاد.

اما شیخ عرفان ما از قید پنجمی که به هر حال خون و خونریزی دارد ومربوط به دوره‌ی شکست و غلبه‌ی مغولان و تیموریان نیست، در می‌گذرد؛ و اعزاز ربانی را با خطرات جانی همراه نمی‌پسندد! (گر چنین بود که ملتی با این عظمت مقهور مغولان نمی‌شد). پس از این دعوت به علم و دانستن، مورد تأکید قرار می‌گیرد.منتها علمی که در اینجا مورد تأکید است چون اکثر متون متصوفه، علم کشفی در برابر علم حصولی است. این علم حالتی از غیب غیب است که جز به ذوق آن را نمی‌توان چشید یعنی حرف‌های همیشگی صوفیه. برخی از ابیات گواهی بر تأثیرپذیری شاعر از عطار نیشابوری دارند:

باز مرغانی که برتر می‌پرند در فنا هستی هم از حق می‌برند
سرّ توحید آن نفس گردد عیان کز قفس یابد رهایی مرغ جان[۷۶]

بیاندیشت مسایلی همچون معرفت، توحید، حیرت، استغنا و فنا

ما را بی اختیار به یاد منازل سلوک مرغان در منطق الطیر عطار می‌اندازد.[۷۶]

مثنوی کنزالرموز با تبیین و توصیف دل، روح و عقل ادامه می‌یابد. پس از آن سخن از تصوف و صوفی آن به میان می‌آید. طی داستانی از بایزید بسطامی مسئله‌ی لزوم پیر و مرید در جریان سلوک مورد بحث قرار می‌گیرد. پس از آن مقامات عرفانی و منازل روحانی سیر و سلوک مورد بحث‌اند. توبه، ورع، زهد، صبر، فقر، شکر، خوف و رجا، توکل و رضا تحت عنوان مقامات ذکر می‌شوند. در بیان احوال نیز به تبیین محبت، شوق، انس، قرب و بعد، قبض و بسط، فنا و بقا، جمع، و تفریق، تجلی، تجرید و تفرید، وجد، سکر و صحو، محو و اثبات، علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین، وقت، تلوین و تمکین، غیبت و حضور و سماع می‌پردازد. در اینجا منظومه‌ی کنزالرموز به پایان می‌رسد. در ابیات پایانی این مثنوی، میرحسینی هروی بر مسایلی تأکید می‌کند که در آغاز مثنوی خویش بر آن تأکید کرده‌بود:

ساقیا، جام صبوحی درخور است   کز می دوشین مرا درد سر است
خیز تا یک‌دم در جیحون درکشیم   خط لا بر ربع مسکون درکشیم
ساقیا، می ده که این افسانه بود   هرچه گفتم وصف این میخانه بود
رطل ما بستان، لبالب باز ده   پس مقامم زیر و بم آواز ده
مرکب از توفیق حق می‌تاختم   جز تحیّر سرحدی نشناختم
طول و عرضی خواستم این نامه را   مصلحت نامد، شکستم خامه را[۷۷]

منظومه‌ی دیگر میرحسینی هروی، مثنوی زادالمسافرین است. در اینجا شاعر ما شدیداً تحت تأثیر نظامی گنجوی است. ابیاتی از آغاز منظومه‌ی لیلی و مجنون را از نظر بگذرانیم، و آنگاه به ابیات آغازین زادالمسافرین توجه کنیم، تا این همانندی بیشتر بر آفتاب افتد. نظامی مثنوی خویش را چنین می‌آغازد:

ای نام تو بهترین سرآغاز   بی نام تو نامه کی کنم باز؟

ای کارگشای هر چه هستند نام تو کلید هر چه بستند
ای هست کن اساس هستی کوته ز درت درازدستی
ای هست به بر طریق چونی دانای درونی و برونی
ای امر ترا نفاذ مطلق از امر تو کاینات مشتق
ای مقصد همت بلندان مقصود دل نیازمندان
راه تو به نور لایزالی از شرک و شریک هر دو خالی
در صنع تو کامد از عدد بیش عاجز شده عقل علت‌اندیش
ترتیب جهان چنان که بایست کردی به مثابتی که شایست
بستی کوهکنی ز کاف و نونی کردی چو سپهر بیستونی
در عالم عالم آفریدن زین به نتوان قلم کشیدن[78]

میر حسینی هروی نیز می‌سراید

ای برتر از آن سخن که گفتند زآنها که پدید یا نهفتند
آنجا که تویی چو من نیاید کس محرم این سخن نیاید
ای از تو گمان خلق بس دور حلوای تو نیز از مگس دور
ای برتر از آنچه برتر آمد هم تو ز تو با تو درخور آمد
ای اول تو ورای اول حیران تو انبیای مرسل
هست اول و آخر استعارت ای برتر از اینهمه اشارت
گفتند مسبحان افلاک سبحانک نحن ما عرفناک
احمد که خلاصه‌ی وجود است لا احصی گوی در سجود است
قومی که در این طوافگاهند سرگشته دلان لااله‌اند
هندو که همیشه بت پرستد هر صبح دعات می‌فرستد
جز یاد تو نیست بر زبانش زنّار وفاست بر میانش
آن کس که در این تفکر افتاد در دایره‌ی تحیّر افتاد
آنجا که حریم بی‌نیازی‌ست اندیشه‌ی ما خیال بازی‌ست[79]

مقالت اول از منظومه‌ی زادالمسافرین در تنزیه و تقدیس حق‌تعالی

ست. در این مقاله داستان گفتگوی بایزید بسطامی با عرش ذکر می‌شود که یادآور داستان گفتگوی سالک مصیبت‌نامه‌ی عطار با عرش است. در داستان عطار، سالک در پی جستجوی خویش به سراغ عرش رفته و از او ارشاد می‌طلبد تا از بیابان هستی به سلامت عبور کند. در پاسخ:

عرش اعظم زین سخن از جای شد　　چون شفق از دیده خونپالای شد
گفت: بر من زین سخن جز نام نیست　　لاجرم یک ساعتم آرام نیست
نیست از رحمان بجز نامی مرا　　چند الرحمن علی‌العرش استوی
همچو گرگی گرسنه نرسوده‌ام　　در شکم هیچ و دهان آلوده‌ام
هست اساس و اصل من بر روی آب　　من چو آبی مضطرب همچون حباب
حال خود بر گفتمت ای پاک‌مرد　　همچو من در خون نشین بر خاک درد[80]

در داستان بایزید بسطامی از منظومه‌ی زادالمسافرین داستان به معراج رفتن عارف نامی طرح می‌شود، و از گفتگوی او با عرش سخن به میان می‌آید.

گفتا ز قفس چو پر فشاندم　　مرکب به سریر عرش راندم
بانگی بزدم که چیست حالت؟　　ما را خبری ده از وصالت
ای عرش بدین بزرگواری　　بنمای نشان او چه داری؟!
آشفته بماند عرش اعظم　　گفتا که منم اسیر این غم
محنت زده‌ام چو تو در این کار　　تو از من و من ز تو طلبکار[81]

در این منظومه اوج قدرت شاعری حسینی هروی را شاهدیم. هم تفکر و هم تصویرگری در مثنوی زادالمسافرین اوجی چشمگیر دارد. ابیات ذیل این ادعا را تأیید خواهد کرد:

با این تک و پویم از پس و پیش　　بس مانده‌ترم ز سایه‌ی خویش
از محنت خویشم اشک ریزان　　چون سایه‌ی خود ز خود گریزان
در حسرت آنکه نور بینم　　چون سایه فتاده بر زمینم
خود را به خیال باز بندم　　باشد که به پرده در کشندم

در پــردهٔ غــم ز تــیره روزی — بیرون شـدم از خیال دوزی
در پـرده خیال خویش دیدم — گفتم به حقیقتی رسیدم
دل نقش رخش به دیده بنگاشت — یعنی به خیال، گُل توان داشت
از خانه برون دوید سرمست — دستارچهٔ خیال در دست
سرگشته شد، به سر درافتاد — دستارچه را به باد برداد[۸۲]

مقاله‌ی دوم این منظومه به انسان و استعلای وجودی او اختصاص دارد. نکته‌ی جلب توجه در عرفان اسلامی همین توجه داشتن به انسان و ارزش قایل شدن برای او در نسبتش با حق است. انسان خلاصه‌ی وجود است، و آیینه‌ای در برابر مطلق. او حامل آتشی است که هرگز نمی‌میرد. او بلبل روضه‌ی مقدس و شهباز فضای قاب قوسین و مرغابی بحر لایزالی است. او قطره‌ای است که دریایی را در جوی خود روان دارد. وقتی که مثل خس به ساحل دنیا روی می‌کند، جز کف چیزی در دستان افسوس خویش ندارد. با غوص در خویشتن است که می‌توان صدف وجود را گشود و گوهر پنهان را از آن خویش کرد:

این آتش ما چگونه میرد؟ — کاین درد دوا نمی‌پذیرد
ای بلبل روضه‌ی مقدس — مردار مخوری همچو کرکس
دانی که ترا چه خواند کونین؟ — شهباز فضای قاب قوسین
مرغابی بحر لایزالی — لیکن چه کنم که در خیالی
ای قطره تو غافلی که دریا — در جوی تو می‌رود هویدا
او هست نهان به ملک توحید — تو دیده بیار، می‌توان دید
ای همچو خس آمده به ساحل — جز کف نکنی تو هیچ حاصل
گوهر طلبی صدف‌شکن باش — غواص محیط خویشتن باش
مغروری از آنکه بسرکاری — از غرقه شدن خبر نداری
ای آنکه نباشدت غم خویش — بنشین و بدار ماتم خویش
آیینه‌ی هر دو عالمی تو — اندیش که با که همدمی تو[۸۳]

مقالت سوم از منظومه‌ی زادالمسافرین در بیان طریقت و کیفیت سلوک است. در سلوک به سوی حق، غایت از حرف اول را می‌رساند، این مرتبه معنای آن است که سالک دست از طلب ندارد، رنج راه را بر تن خویش هموار سازد.

بی‌سودن او نخست بنگر	این رفتن تو نشد میسر
از کوشش و دانش و عمل نیست	این جز به عنایت ازل نیست
تا با همه جهد خویش بنمای	توفیق چو هست کارفرمای
در قسم سعادت و شقاوت	چون بود سبخری از آن ارادت
از کار خود ای گدای مسکین	در تکیه‌گه امید منشین
جایی بکن ای پسر که بی‌رنج	ممکن نبود گشادن گنج[۸۴]

مقاله پنجم در بیان عشق و مراتب آن است

ای پرده‌نشین این گذرگاه	بی عشق بسر نمی‌شود راه
صد قافله دم‌به‌دم روان است	عشق است که میر کاروان است[۸۵]

مقاله ششم به معرفت نفس و اوصاف او اختصاص دارد. مقاله‌ی هفتم در باره‌ی معرفت دین و تحقیق آن است. مقاله‌ی هشتم به پیری و مریدی و شروط صحبت میان ایشان می‌پردازد.

منظومه‌ی سی نامه با حمد خدای تعالی و نعت رسول خاتم آغاز می‌شود. حسینی هروی خود این منظومه را بسیار می‌ستاید.

به یک رشته کشیدم سی گهر را	که تا پرداختم این تاج سر را
چنین قصری که من بنیاد کردم	به سی برج بلند آباد کردم
عروس عشق اگرچه هست دلبر	چنین زیبا نبودش هیچ زیور
نه هرگز هیچ بحر این گوهر آرد	نه هرگز هیچ کان این لعل دارد
اگرچه همچو جان پروردمش من	نثار عشق یاران کردمش من[۸۶]

این منظومه شامل سی نامه است. نامه‌ی اول در عاشق شدن به خبر، نامه‌ی دوم در عاشق شدن به نظر، نامه‌ی سوم در صفت حسن

معشوق، نامه‌ی چهارم در ستایش معشوق و نکوهش عاشق، نامه‌ی پنجم در توانگری معشوق و درویشی عاشق، نامه‌ی ششم در شفاعت کردن عشق به دیدار معشوق، نامه‌ی هفتم در عهد کردن عاشق و معشوق، نامه‌ی هشتم در سنگدلی معشوق، نامه‌ی نهم در خلاف کردن وعده معشوق با عاشق، نامه‌ی دهم در هرجایی بودن معشوق، نامه‌ی یازدهم در برگشتن معشوق از عاشق، نامه‌ی دوازدهم در برگشتن عاشق از معشوق، نامه‌ی سیزدهم در تازه کردن عشق کهن، نامه‌ی چهاردهم در ناز معشوق و نیاز عاشق، نامه‌ی پانزدهم در بیان آرزومندی عاشق، نامه‌ی شانزدهم در صبر کردن عاشق و سفر کردن معشوق، نامه‌ی هفدهم در زاری عاشق در فراق معشوق، نامه‌ی هجدهم در صبر کردن عاشق، نامه‌ی نوزدهم در بازآمدن معشوق از سفر، نامه‌ی بیستم در سفر کردن عاشق، نامه‌ی بیست و یکم در اشتیاق عاشق به دیدار معشوق، نامه‌ی بیست و دوم در بازآمدن عاشق از سفر، نامه‌ی بیست و سوم در بیمار شدن معشوق، نامه‌ی بیست وچهارم در بیمار شدن عاشق، نامه‌ی بیست و پنجم در جواب نامه‌ی عاشق، نامه‌ی بیست و ششم در پنهان داشتن راز، نامه‌ی بیست و هفتم در پیدا شدن راز عاشق و معشوق، نامه‌ی بیست وهشتم در ملامت خلق، نامه‌ی بیست و نهم در شکایت روزگار، نامه‌ی سی‌ام در گرفتار شدن عاشق. در این سی نامه‌ی داستانی پرداخته می‌شود که در آن عاشق، معشوق را مخاطب خود قرار داده، و داستان سیر خود را به‌پیش می‌برد.

با توجه به این داستان می‌بینیم که این نوع داستان‌نویسی که در روزگار نو مقبولیتی یافته، در عالم ما بی‌سابقه نبوده‌است. در فرجام نیز حسینی هروی سمبل‌های داستان خود را به تفسیر می‌نشیند:

مراد از عشق، عشق پاکباری‌ست نه آن‌عشقی‌که‌سودای مجازی‌ست
نداند عقل قدر گوهر عشق بلطهست آستان ایمن در عشق

نه عشق از آرزوهای جوانی‌ست	که بیزاری ز جان و زندگانی‌ست
حدیث عشقبازی سرسری نیست	گمانی کز سخنها می‌بری نیست
به حق آنها که دز عشق شدند	مجازی را در این ره وانگفتند
کدام است آن مجازی،هیچ دانی؟	همان عشقی که باشد در جوانی
چنان کاندر حقیقت مرد رهرو	دو عالم را نمی‌سنجد به یک جو
مجازی نیست جز صورت پرستی	حقیقت بگذر از صورت که رستی
کسی کاندر مجازی پاک‌رو گشت	حقیقت را مسلم کرد و بگذشت
مجازی جز تماشای نظر نیست	نظر را نزد بعضی هم گذر نیست
بگویم با تو زین پس از چه‌وچون	ببین در قصه‌ی لیلی و مجنون
به عشق آن کس که‌این‌مقدار گردد	حریف عشق و مرد کار گردد
اگر میرد شهید راه باشد	ز [illegible] عاشقان آگاه باشد
نه طبع من‌به‌دعوی‌این‌سخن گفت	نظامی در کتاب خویشتن گفت[۸۷]

ین شیوه‌ی نامه‌سرایی که به ده نامه‌سرایی شهرت دارد، در ادب پارسی نخست‌بار توسط فخرالدین اسعد گرگانی در کتاب ویس و رامین مطرح می‌شود. در این منظومه‌ی عاشقانه، نامه‌هایی منظوم از سوی ویس به معشوقش رامین فرستاده می‌شود. عناوین نامه‌ها در این منظومه چنین است:

- نامه‌ی اول در وصف آرزومندی
- نامه‌ی دوم در خوش بودن با خیال دوست
- نامه‌ی سوم در جستجوی دوست در دل
- نامه‌ی چهارم در امیدواری به وصال
- نامه‌ی پنجم در خبرکردن از دوست
- نامه‌ی ششم در فراخواندن دوست به نزد خویش
- نامه‌ی هفتم در گریستن از فراق و تنهایی
- نامه‌ی هشتم در خبر پرسیدن از دوست

- نامه‌ی نهم در زاری نمودن از فراق
- نامه‌ی دهم در دعا و دیدار دوست خواستن

پس از فخرالدین اسعد گرگانی، نظامی نیز در منظومه‌ی خسرو و شیرین نامه‌هایی منظوم را از سوی شیرین به خسرو و از سوی خسرو به شیرین روانه می‌دارد. شاعران دیگر بعدها این شیوه ر در بیان‌داشت آرا و احساسات خویش به خدمت می‌گیرند که از آن‌جمله می‌توان ـ علاوه بر میرحسینی هروی ـ به شاعران ذیل اشارت داشت.

- ابن‌نصوح شیرازی (خواجه‌فضل‌الله) که در قرن هشتم هجری می‌زیسته است
- ابن عماد خراسانی از شاعران قرن هشتم هجری نیز ده‌نامه‌ای سروده است به نام روضةالمحبّین که در زمان خود او و پس از آن شهرت داشته است
- عماد فقیه کرمانی دیگر شاعر قرن هشتمی نیز ده نامه‌ای سروده است.
- کاتبی ترشیزی نیشابوری شاعر قرن نهمی سی نامه ای دارد که به محبّ و محبوب مشهور است
- عزیزالله زاهدی شاعر قرن نهم هجری نیز منظومه‌ای دارد به نام روضة العاشقین که آن را در سال ۸۲۰ ه‍ ق به نظم کشیده است.
- عارفی هروی، دیگر شاعر قرن نهم هجری نیز ده‌نامه‌ای دارد که چونان اکثر ده نامه‌ها غزل‌هایی نیز در آن گنجانده شده است.
- هیبتی شیرازی از شاعران قرن دهم هجری نیز ده‌نامه‌ای به نام عشرت نامه سروده است.
- تذروی هروی شاعر قرن دهم هجری نیز ده‌نامه‌ای سروده است.
- فتاحی نیشابوری نیز ده‌نامه‌ای سروده‌است. او نیز شاعر قرن نهم هجری است.

ـ مولانا محمود بن عثمان لامعی برسوی شاعر قرن دهم هجری نیز ده‌نامه‌ای سروده است.[۸۸]

○ شاه داعی شیرازی و شرح او بر گلشن راز

سید نظام‌الدین محمود حسینی شیرازی ملقب به شاه داعی الی الله شیرازی عارف، حکیم و شاعر برجسته‌ی قرن نهم هجری است. نسب او با نوزده واسطه به شهید شهیر علوی زید بن علی بن حسین بن علی بن ابیطالب می‌رسد. او همچنین از اولاد عالم شجاع قاسم بن حسن داعی صغیر است که در اواخر قرن سوم هجری در برابر حکومت‌های دست‌نشانده‌ی خلافت علم عصیان برافراشت و موفق شد تا طبرستان و گیلان و گرگان و ری را تحت حاکمیت خویش درآورد. او در شعر داعی تخلص می‌کند. تولد او را به سال ۸۱۰ و وفاتش را به سال ۸۷۰ (ه.ق.) دانسته‌اند. در مثنوی عشق نامه می‌سراید:

تو مرا کردی حوالت این کلام تا شود نظم این دُرها نظام
در چل و شش سالگی کردم روان هشتصد و پنجاه و شش تاریخ آن

از این ابیات به روشنی آشکار می‌شود که در سال ۸۵۶ (ه.ق.) او مثنوی عشق نامه را به نظم کشیده است، و در این هنگام چهل و شش بهار از عمر گرانبار خویش را پشت‌سر نهاده است. پس تاریخ ولادت او همان سال ۸۱۰ هجری است. تاریخ وفات او نیز بر روی سنگ مزارش ـ که ظاهرا با فاصله‌ی کوتاهی پس از مرگ عارف شاعر بر سر مقبره‌اش نصب گردیده ـ پنجشنبه بیست و دوم ماه جمادی‌الاولی سال ۸۷۰ (ه.ق.) تعیین شده است. او بخش عمده‌ی از سنّ شصت ساله‌ی خویش را در شهر شیراز زیسته و به وعظ و تربیت نفوس پرداخته است. او از ابتدای جوانی قدم در وادی سیر و سلوک نهاده است، و از محضر پرفیض پیران روشن ضمیر و پاک طینتی همچون شیخ مرشدالدین ابو اسحاق بهرانی و شاه

نعمت‌الله ولی در این راه برخوردار شده‌است. البته در این میان نقش عمده و اصلی را در تربیت معنوی و باطنی او همان عارف بزرگ کرمانی شاه نعمت‌الله ولی بر عهده داشته است. ظاهراً شاه داعی بیست و چهار سال بیشتر نداشته است که به خدمت عارف کرمانی می‌رسد. در سفر از شیراز به کرمان سید سراج‌الدین یعقوب برادر شاه داعی و شجاع‌الدین عزیز دوست او همراهش بوده‌اند. شیخ مرشدالدین ابو اسحاق بهرامی شیرازی (متوفی ۸۴۱ هـ.ق.) دیگر استاد شاه داعی به شیخ چهار کتاب معروف بوده‌است. او در کوه بنان به خدمت شاه نعمت‌الله ولی رسیده است و هفده سال مرید آن پیر شهیر بوده است. در طرایق‌الحقایق درباره او آمده است:

«چون عالم به کتب اربعه‌ی سماوی بوده ملقب به شیخ چهار کتاب است...[۸۹]».

شیخ عبدالرزاق کرمانی نویسنده‌ی تذکره‌ی مناقب شاه ولی در قرن دهم هجری درباره او چنین می‌نویسد:

«یکی دیگر از خلفای شاه ولی، کاشف الذوارف الالهامی حضرت شیخ مرشدالدین ابو اسحاق‌البهرامی است که شیخ چهارکتابش نیز خوانند، بنابر آنکه گمان داشته‌اند که کتب اربعه‌ی سماویه می‌دانند...[۹۰]».

شاه داعی در مطلع قصیده‌ای از قصاید خویش در مدح شیخ ابو اسحاق کازرونی می‌سراید:

زهی مآثرالطاف حضرت خلّاق   که می‌رسد به خلایق ز شیخ ابواسحاق[۹۱]

معصوم علی شاه شیرازی در طرایق‌الحقایق از استاد شاه داعی یعنی شیخ مرشدالدین ابو اسحاق بهرامی شیرازی چنین یاد می‌کند:

«از مشاهیر مشایخ است. و چون عالم به کتب اربعه‌ی سماوی [زبور، تورات، انجیل و قرآن] بوده، ملقب به شیخ

چهار کتاب است. از شیراز قصد خدمت سید کرده، با یک دو تن رفیق، مجرد به سوی کرمان و ماهان روان شدند. ز خود شیخ مروی است که هر یک از همراهان غذا و طعامی مخصوص آرزو کردند که بعد از ورود عنایت فرماید. آرزوی من شیر و برنج گرم بود. چون وارد شدیم هر کس هر چه تمنا کرده بود خادم آستانه بیاورد، و مرا گفت: در این گوشه آرام گیر! من داخل شدم و از خستگی مرا خواب در ربود. ناگاه اشتباهی شد، چنان دانستم که قطره‌ی باران می‌بارد. چشم گشودم جناب سید را دیدم که بر بالای سر من نشسته و آب از چشمش به‌رویم می‌بارد. از جای خود برخاستم و ادب کردم فرمود به حالت تجرد و انقطاع خود تأسف خوردم، گریستم. باری شیر و برنج گرم حاضر بود، خوردم. و مدت یک ماه در صحبتش مشرّف بودم. بعد مرا حواله به سید قاسم انوار فرموده، و او به خراسان بود. من به شیراز آمده، مهیای سفر خراسان شدم و برفتم و هفده سال در خدمت قاسم انوار توقف داشتم. و در مجلس وی هرگاه حضار تکلم (پرسش) می‌کردند، غالباً جواب آنها محول به من می‌فرمود[۹۲]».

در سفر از شیراز به کرمان وقایع و مخاطراتی برای شاه داعی رخ نمود که شاه داعی بعدها بدان وقایع اشاراتی کرده است. از جمله اینکه می‌گوید:

«در راه دو سه صورت رخ نمود. از جمله شبی در بیابان راه گم کردیم و بارانی عظیم و صاعقه‌ی هولناک درگرفت. در آن بیابان سرگردان و حیران بماندیم و همانجا بارها فرود آوردیم و گرد آن بارها نشستیم. از حیرت چشمم به خواب

رفت. دیدم که شخصی بر اسب سوار است و تازیانه‌ای در دست دارد و می‌فرماید که این ابرها در حکم ما کرده‌اند اگر گوییم ببارد، ببارد، و اگر گوییم مبار نبارد. و بعد از آن اشاره کرد به ابرهایی که بر سر ما بودند، که بر سر ایشان مبارید! و گویا آن حضرت صاحب ولایت علی مرتضی(ع) بود. چون بیدار شدیم دیدیم که بر اطراف و حوالی ما باران عظیم است و بر سر ما نیست. چنانکه ستاره آشکار است. و برادرم گفت. حضرت رسول(ص) را در خواب دیدم. فرمود باکی نیست! و صباح که روان شدیم به کاروانی رسیدیم. چون ما را دیدند تعجب کردند که شما در بیابانی که پناه نداشت با این‌همه باران چون است تر نشده‌اید؟ و ایشان در مغاره‌ای بودند و تر شده بودند و به هر جمعی که می‌رسیدیم و احوال سید را می‌پرسیدیم، می‌گفتند مردی است دولتمند و دنیادار و اسباب بسیار پیش او جمع شده و ما می‌رفتیم و به این سخنان اعتنایی نداشتیم.

شبی حضرت مقدس را درخواب دیدم بر صورت بیگان که می‌فرمودند ما این چنین هستیم. هیچ چیز بر ما بستند و محبت هیچ بر ما نشستند. بعد از آن جوی آب بزرگ بود از آن بجستند و مرا گفتند تو نیز بجه و من نمی‌توانستم جستن کنم.

دیگر آنکه در آن سفر در بیشه راه گم کردیم و از صباح تا قریب عصر سرگردان بودیم. عصری که از آن بیشه خلاص شدیم، شخصی دیدیم متوجه و بر ما سلام کرد و دست بوسی نمود و گفت. از صبح تا این وقت انتظار شما می‌کشم. گفتیم تو از ما چه خبری؟ گفت در خواب پیری دیدم که

محاسنی بزرگ داشت چنانکه تمام صحرا را به محاسن خود فراگرفته بود و او شیخ کبیر بود. به من گفت به کنار بشه رو سیدزاده‌ای چند می‌آیند. ایشان را دریاب. پس ما را به خانه‌ی خود که از آنجا دو فرسخ برد برده سه روز نگهداری نمود. بعد ما ر به سر راه برده راهنمایی کرد. دیگر آنکه در راه هر یک از ما طعامی خاص تعیین کردیم که وقت ورود به ماهان برای ما بیاورند و در ماهان قبل از ملاقات خادم آمد و برای هر فردی طعامی که در راه طلب کرده بودیم بیاورد. و از برای من پاره‌ای جگر و زبان کلّه و پاره‌ی دل و گرده‌ی روغنی و پاره‌ی حلوای قندی چنانکه در راه تمنا و نیت کرده بودم بیاورد و گفت که حضرت سید این را برای شما خاصه فرستاده و من از آن اشاره به جامعیّت فهم کردم و چون به مجلس آن حضرت رسیدیم برادرم و آن سیّد دست بوسی کردند و من پابوسی کردم. سر مرا در کنار گرفتند مدتها، و من از هوش رفتم. فرمودند عجب سوخته‌ای است، و هم در آن مجلس بیعت کردیم و به قبول خرقه و وصله مستعد شدیم[۹۳]»

شدم به خطه‌ی کرمان وجانم آگه شد که مرشد دل من شاه نعمة اللّه شد

چو نور دینش لقب ازسماء عزت بود کسی که قدح دراوکرده‌است،گمره شد

مرا اگرچه‌بسی‌نسبت‌است‌در ره فقر نخست جان و دلم سوی او موجه شد

شاه داعی بر ارادت خویش نسبت به شاه نعمت الله ولی بارها تأکید کرده است. از جمله در رثای شاه نعمت‌الله ولی می‌سراید:

ای گوهر پاک از همه آلایش خاک دامن ز میان خاک بر چیدی پاک

افلاک به انفاس تو می‌گشت همی انفاس سپردی به خداوند افلاک[۹۴]

یک نکته را نیز در این‌جا لازم به ذکر می‌بینیم که در سلسله‌های

صوفیه پس از قرن هفتم هجری کلمه‌ی شاه جانشین کلمه‌ی شیخ شد که در قرون پیشین درباره‌ی سران و بزرگان متصوفه به کار می‌رفت. شاه نعمت الله ولی، شاه داعی شیرازی، شاه ولی الله دهلوی، صفی علیشاه، نورعلی شاه و دیگران بر همین مبنا به لقب شاه شهرت یافته‌اند.[۹۵]

باری پس از چند سال داعی به شیراز بازگشت، و این بار نیز از محضر شیخ مرشدالدین ابواسحاق بهره برد. پس از درگذشت شیخ مرشدالدین در سال ۸۴۱ (هـق) شاه داعی بر جای او تکیه زد و وظیفه‌ی ارشاد و تعلیم نوسالکان را برعهده گرفت.

و از این پس پیر طریقت نعمة اللهی در خطه‌ی فارس بود. او در شیراز ازدواج کرد و صاحب فرزند یا فرزندانی نیز شد. مقبره‌ی فرزندش میرقاسم شیرازی نیز در کنار مدفن خود او قرار دارد. ظاهراً همسر شاه داعی که بسیار محبوب شیخ نیز بوده، زود وفات یافته و شیخ را محزون و اندوهگین نموده است. در دیوان شاه داعی ترکیب‌بندی در رثای این زن عفیف و محجوب می‌یابیم با مطلع:

ای دل از دنیی دنی مطلب امن و حضور　　چه تمتع بتوان یافتن از دار غرور

شاه داعی شیرازی در این ترکیب بند پرشور در سوگ همسر خویش به تلخی می‌موید و چنین می‌سراید:

... از پس مرگ تو، بر مرگ، رضا شوهر تو
بس سیه روز فراقت پدر و مادر تو
... جان ما سوختی و مرغ خودت گشت آزاد
که نبود این قفس تنگ جهان درخور تو
... دیده‌ام تا که ندیدمت ترا تیره شده‌ست
که چرا روی جهان بیند بی‌منظر تو
در فراق تو دل آشفته و خونین جگرم
باژگون بخت و سراسیمه چو پیر نظرم

ای دل اندر غم آن مونس غمخوار بسوز
خرمن گل چو شد از دست تو چون خار بسوز

همچو شمع ارچه در این سوز سرافروزی، باز
همچو پروانه پر و بال به یک بار بسوز

اندر این خانه که بی دوست بسر باید برد
منشین بسر سر آتش در و دیوار بسوز

نور چشم تو چو در پرده شد از دیده‌ی تو
دیده گو خون بگری و ز پی دلدار بسوز

چار گز مقنعه مردانه جهان را طی کرد
تو بیاموز از او و سر و دستار بسوز

بارها واقعه‌ها گرچه فتادت مشکل
هر چه هر بار همی سوختی این بار بسوز

ناله و درد هم سوز از دل بیچاره کم است
نه گریبان که اگر جان بشود پاره کم است

شاه داعی را در علم حدیث شاگرد محدث نامدار جهان اسلام قاضی‌القضاة شهاب‌الدین احمدبن علی الکنانی معروف به ابن حجرعسقلانی برشمرده‌اند. اما البته این شاگردی بسیار مستبعد به نظر می‌رسد مگر آنکه مراد، ارسال مراسلات باشد که ممکن می‌نماید. ابن حجر اصلاً فلسطینی است و در منطقه‌ی شام و مصر می‌زیسته ست. در عقاید نیز سنی متعصبی است در حالی که از طرف دیگر شاه داعی اولاً علاقه‌ی وافری به اهلبیت نبی دارد و ثانیاً هرگز هم جز سفر کرمان مسافرت جدایی از شیراز به جای دیگر نداشته است. البته در دیوان داعی قصیده‌ای عربی موجود است که در آن به مدح و تکریم ابن حجر پرداخته است، ولی در همین قصیده نیز بر عشق خویش به خاندان پیامبر(ص) تکیه و تأکید دارد. به هر روی احتمال اینکه شاه داعی از دور هم معرفتی

از کف آن محدث بزرگ ستانده نشد، محتمل است. کما اینکه او در عرفان نیز چنین بوده و سعی دارد تا در عین تعلق خاطر به شاه نعمت الله ولی و فیض‌ستانی از محضر وی، از دیگر مشایخ و طرق وصول به حقیقت نیز بی‌بهره نماند. برای او «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است»، و می محبت و عرفان از هر جامی که باشد نوشیدنی است. او خود در این باره در یکی از غزلیات خویش می‌سراید:

هزار شکر که داعی گذشت از عادات	به یمن تربیتی از مشایخ سادات
پس از نعمت الله قسمتی دادند	که‌خود معرفت مکنده‌ام به‌شرح‌صفت
به‌نسبتی‌که مرا شد حواله از اهل‌البیت	مقیّدم به وثوق و عهودشان ز جهت
اگرچه احمدی و مرشدی و قادری‌ام	حنیفگی طرایق گزیده‌ام به سمات
ولی خلاصه‌ی عرفان‌ومشرب توحید	مراد بوده مرا از جمیع این طرقات

و چنین است که در دیوان اشعار او سروده‌هایی در منقبت و مرثیت بزرگان مشایخ از فرقه‌های مختلف متصوفه دیده می‌شود. در شاعری، شاه داعی را می‌توان یک سراینده متوسط تلقی کرد. البته این مقایسه زمانی است که او را با بزرگان پیش از او نظیر سعدی و مولوی و حافظ می‌سنجیم. در دیوان سروده‌های شاه داعی که حدود سیزده هزار و ششصد و شصت بیت را شامل می‌شود، انواع قالب‌های شعری به چشم خورد. در این میان سهم عمده از آن مثنوی و غزل است. در مثنوی سرایی او شیوه‌ی حالی به کار می‌برد یعنی از قالب‌های غزل و قصیده نیز سود می‌جوید، و بیشتر این مثنویها تعلیمی و صوفیانه است. او به تبعیت از شاعرانی همچون نظامی گنجوی و امیر خسرو دهلوی چند دفتر مثنوی فراهم آورده است که مجموع آنها را که شامل شش منظومه است، ستّه‌ی داعی می‌نامد. پیش از آنکه به این منظومه‌ها بپردازیم، لازم به ذکر می‌دانم که عرض شود از داعی اشعاری به زبان عربی نیز باقی مانده، ولی این سروده‌ها، که رقم آنها اندک نیز است، چندان قابل توجه نیست. در

قصیده سرایی او نیز آنچه جلب توجه است این که مدح سلطان و حاکمی نگفته و شعر خویش را به پای خوکان نریخته است. در سروده‌های او نام بسیاری از بزرگان شعر پارسی به چشم می‌خورد، که این امر خاطر به آشنایی نزدیک این شاعر عارف با آثار و سروده‌های ایشان است. ضمن اینکه فراموش نمی‌کنیم استادش شاه نعمت‌الله ولی از شاعران شهیر تصوف است، و داعی در شهری چون شیراز می‌زیسته که شعر فارسی قلّه‌های بزرگ خود را در آن پرورده است:

بیا ای که میلت به گفتار هست ... که با من سخن‌های اسرار هست
ز نثرم بسی هست مجموعه‌ها ... ز نظم ورقهای اشعار هست
حدیث سنایی روشن‌روان ... سفحهای ملا و عطار هست
عوارف،حقایق،فصوص،ونصوص ... حدیث سر سر و دار هست
ز وحدت ز کثرت ز جمع و ز فرق ... سخن‌هست‌وزین‌شیوه‌بسیارهست
- نامه‌ای از نظامی ثانی ... یسانه نظم پاک هردانی
- اگر رفت فردوسی از روزگار ... تو کردی سخن را از او یادگار
- کاشف اسرار همین رمز گفت ... قاسم انوار همین رمز گفت
- گر سخت نیست نظامی مدار ... دست دل از نام نظامی مدار
در سخن بنده که هست این زمان ... هست هم از نام نظامی نشان
نام نظامی به تخلص مراست ... خود نفس خواجه نظامی کراست
برد ز میدان سخن خواجه گوی ... کس نرسانید سخن را به اوی
نیست اگرچه چو نظامیم رخش ... بار خدایا به نظامیم بخش!
- ای زبان آتشین خوش می‌روی ... گرم و پر حالت به طرز مثنوی
- شیخ فخرالدین که بود اهل کمال ... خوانده او خود را عراقی در مقال

ظاهراً شاه داعی شاعری خویش را از سن پانزده سالگی آغاز کرده است. او خود در دیباچه‌ی دیوانش می‌نویسد:

«در تاریخ سنه‌ی خمس و ستین و ثمان مائة که سن ناظم به

پنجاه و پنج رسیده بود، آنچه در عرض چهل سال تقریباً از مؤلفات باقی مانده به مدد قلم فرزندی ارجمند در طریقت مستقیم رقم مجموعیت یافت، مشتمل بر سه قسم: ۱) قدسیات فواید انجام مذیّل به کتاب مناجات و نعمت و منقبت، و ۲) واردات حقایق نظام منضم به او ترجیعات وقصاید و نظم عربی و ملمع و اشعار متنوعه‌ی بدیهه‌ی بی‌کلفت، و ۳) صادرت لطایف فرجام مردّف به شعر شیرازی که مسمّاست به کان ملاحت؛ و تسمیه‌ی قسم اول به قدسیات از برای آن رفته که از شوب طبع و هوس پاک افتاده، و قسم دوم را واردات از آن جهت گفته که از پیشگاه معنی بی‌قصد مطابقه صورت ورود یافته وقسم سوم را به‌واسطه‌ی صدور از فکر صادرات نام نهاده، و اگر در عمر امان افتد هر چه سانح شود سخن تازه و فیض مجدد باشد...».

شاه داعی در دیباچه ی که بر دیوان خویش نگاشته بر پنجاه و پنج سالگی‌اش به سال ۸۶۵ (هـ.ق) تأکید دارد. «در تاریخ سنه‌ی خمس و ستّین و ثمان مائة که سن نظم به پنجاه و پنج رسیده بود.» . حال اگر ۵۵ از ۸۶۵ کسر گردد، عدد ۸۱۰ به دست می آید که سال ولادت شاعر است.

شاه داعی نخستین منظومه‌ی خویش مثنوی مشاهد را به سال ۸۳۶ (هـ.ق) در سن بیست و شش سالگی به پایان آورده است. این مثنوی به تبیین مراحل مختلف سلوک الی الله می‌پردازد. ابیات آغازین این مثنوی بسیار زیباست:

بلبل اگر ناله برآرد رواست	خاصه که از طرف گلستان جداست
عاشق بی‌مایه ندارد نظر	بس بی ناله ندارد خبر
سبزه به تلخی نمی می‌کشد	و لاله نفس از پی هر کس می‌کشد

دیده‌ی نرگس به چه حیران فتاد گر نه به روی گل و ریحان فتاد
آب هوا خواه چمن می‌رود باد پی برگ و سمن می‌رود
شاخ درختان به هوا می‌پرند بلکه به اسرار خدا مایلند
کو دل یک ذره که بی ذوق اوست؟ گردن یک ذره که بی طوق اوست؟
دود دل بحر که بالا گرفت از هوس راه ثریا گرفت
ابر نگرید مگر از شوق او باغ نخندد مگر از ذوق او
چشمه بجوشد چو به یاد آورد نفحه‌ی آن کوی که باد آورد
از دم او چون خبر آرد بهار فاخته کوکو زند از شاخسار

مشهدهای طلب، تجرید، ذوق، کشف، معرفت، حقیقت و توحید مشاهدی است که در طی سلوک الی الله سالک حقیقت باید از آنها بگذرد. در اینجا نیز می‌بینیم که داعی همچون بسیاری دیگر از عرفا به هفت منزل در سلوک قائل است.

مثنوی گنج روان با معرفت ذات باری آغاز می‌شود و پس در معرفت صفات او سخن‌داد مه‌می‌یابد مقالت سوم در معرفت اسمای اوست، ومقالت بعد در معرفت افعال حضرت حق. مقالت پنجم در معرفت علم و دانش است. مقالت ششم در معرفت انسان است و مقالت هفتم در اخلاق انسانی و مقالت بعدی در احوال انسان. مقالت نهم در مقامات انسانی و مقالت دهم در معرفت کمال آدمی است.

منظومه‌ی چهل صباح منظومه‌ی دیگر شاه داعی است که بایادداشت مراتب عالم و آدم آغاز می‌شود و سپس به مقامات و مراتب سالکان می‌پردازد. آنگاه چهل مرحله و منزل از سلوک بیان می‌گردد توبه، توجه، طلب، عزلت، مرقبه، همت، ترک، فراغت، قناعت، قرار، اخلاص، توکل، رضا، تجرید و فنا از جمله منازلی است که مورد بحث شاه داعی قرار می‌گیرد.

مثنوی چهار چمن منظومه‌ی بعدی شاعر عارف است. این مثنوی

داستانی خیالی است که در طی آن شوق، از گلهایی همچون خیری، ارغوان، سوسن، ریحان، بنفشه، نسرین و یاسمین سراغ زیبایی و حقیقت را می‌گیرد و آنها اظهار عجز می‌کنند. فاخته و تذرو و بلبل نیز او را به چمن ارجاع می‌دهد. سرانجام شعر نتیجه می‌گیرد که هیچ‌کس را رهی به مطلق نیست و همگان در ره، مقیّد به چیزی هستند. اما این امر نه تنها مانع توقف شوق نیست، بلکه بر آرامش می‌افزاید و ذوق را نیز در او تقویت می‌نماید.

مثنوی چشمه‌ی زندگی نیز با بحث در وحدت واجب‌الوجود آغاز می‌شود و نکته‌ی جالب در این منظومه آن است که در این مثنوی ترجیع‌بندی مفصل و قصیده‌ای بلند در وزن «مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل» سروده شده است و این امر از نکات جالب مثنوی‌های شاه داعی شیرازی است. این منظومه دارای هفت رشحه است و در هر رشحه‌ای ترجیع‌بند و قصیده‌ای جدا افزوده شده است. یعنی در این مثنوی بلند هفت ترجیع‌بند و هفت قصیده در وزن اصلی مثنوی سروده شده است. رشحه‌های دوم تا هفتم نیز به نسبت خدا و انسان و مراحل تکاملی حیات عرفانی اشارت دارد.

کتاب عشق نامه نیز که در وزن مثنوی مولوی سروده شده است شامل مباحث عرفانی است. در این منظومه شاه داعی به تبعیت از مولوی اشارات خود را با حکایات آمیخته است. در سخن دوم که به بیان‌داشت بلندی پایه‌ی عشق اختصاص دارد، دردمندی را لازمه‌ی عاشقی می‌داند و بر آن است که هر کس قدم در این میدان می‌نهد باید آماده‌ی بلا و رنج باشد. آنگاه داستان شهادت فرزندان پیامبر را نقل می‌کند. رسول اکرم(ص) در حال گریستن است. شخصی علت گریستن حضرت ختمی‌مرتبت را از ایشان پرسش می‌کند:

سایلی گفتا: ـ چو خواجه می‌گریست ـ یا رسول این گریه‌ی دلسوز چیست؟

چون خدا دادت همه چیزی نکو | حکمت این گریه بـ ما بازگو
چون بگریم گفت کامد جبرئیل | آنک از حضرت مـر او شد دلیل
گفت ای من گرچه خواهی شد ملول | می‌کنم القا حدیثی ای رسول
گرچه این هردو جگر گوشه‌ی تواند | ملجاء امت به محشر این دواند
امتت خواهند کشتن شان دریغ | این به زهر وآن دگر یک را به تیغ
چون بگریم کاین دو جان روزگار | هـر دو را خواهند کشتن زار زار
لیک با حکم خدایی چاره نیست | گرچه دل الآ که پاره پاره نیست
در ره عشق ازتو هستی نکته دان | زین حکایت حرف استغنا بخوان
چون حسن را زهر قاتل می‌دهند | دیگران از وی در این ره کی به اند
چون حسین افتد به زیر خنجری | کـی ز حلق او برآید خنجری
چون علی و فاطمه خونین دل اند | کی فتد بر دیگران راحت پسند

این مثنوی را می‌بایستی منظومه‌ای در توصیف عشق عارفانه و حقیقت و مراتب آن تلقی کرد

آن‌چه در این منظومه‌ها جلب توجه می‌کند تأثیرپذیری عمده‌ی شاه داعی از شیخ اکبر عرفان اسلامی محیی‌الدین ابن عربی است که جای جای آرا و آموزه‌های او و شاگردان وابسته به مکتبش در ذهن و زبان شاه داعی خود را می‌نماید. فراموش نمی‌کنم که استاد شاه داعی یعنی شاه نعمت الله ولی خود از مفسران بزرگ مکتب ابن عربی است و به لحاظ نظری به حوزه‌ی او تعلق دارد. البته این سخن بدان معنا نیست که شاه داعی از عارفان و حکیمان بزرگ دیگری همچون سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، مولوی و دیگرانی از این قبیل و قبیله بی‌بهره مانده است بلکه چنانکه اشارت رفت در جای جای آثار او ردپای تأثیر بزرگان عرفان و حکمت اسلامی دیده می‌شود. مسئله‌ی دیگری که در کار شاه داعی حایز اهمیت است، اهتمام ویژه‌ای است که او به انسان و سرنوشت ویژه‌ی او در جهان دارد، چیزی که در واقع پیام اصلی عرفان در تمامی تجلیات آن

است. شاه داعی در واقع اساس کار خود را بر تبیین نسبت وجودی انسان و خدا گذارده است و می‌کوشد تا قوس صعودی وجود را به آدمی بشناساند. این اندیشه‌ها را در تمامی سروده‌های او می‌توان شاهد و ناظر بود.

از شاه داعی علاوه بر شرح گلشن راز آثار منثور دیگری نیز برجای مانده است که از آن جمله می‌توان به شرح مختصر مثنوی مولوی اشاره کرد که در عین ایجاز شامل مطالب بس عالی و بلندی است.

رساله‌ی راه روشن او به تبیین مسئله‌ی نسبت آدمی با شریعت و طریقت می‌پردازد. این رساله در عین اختصار تقریباً شامل امّهات مباحث عرفانی است.

رساله‌ی الکلمات الباقیه نیز شامل نظریاتی است که به صورت تک گفتار بیان شده‌اند. در اینجا منظور از کلمه در واقع جمله‌ی قصار یا نکته است.

رساله‌ی نظام و سرانجام شاه داعی نیز مانند اکثر آثار او رساله‌ای عرفانی است. این رساله بیش از دیگر رساله‌ها فنی و متخصصانه است و محتاج آگاهی از آموزه‌ها و اصطلاحات مکتب ابن عربی است.

رساله‌ی کمیلیه‌ی ثانیه در واقع شرحی است بر حدیثی از امام علی بن ابیطالب که در آن به پاسخگویی سؤال کمیل بن زیاد نخعی می‌پردازند. کمیل نخعی از یاران امام علی(ع) از آن حضرت می‌پرسد: حقیقت چیست؟، حضرت در پاسخ می‌فرماید: کشف سبحات الجلال من غیر اشارة.

شاه داعی این حدیث را با توجه به میراث عرفا به شرح می‌پردازد. در این رساله شاه داعی به اشعاری از شاه نعمت الله ولی، سعدی، حافظ، شاه قاسم انوار، فخرالدین عراقی، سلمان ساوجی، شیرین مغربی، اوحدی کرمانی، خواجه عبدالله انصاری و شیخ محمود شبستری استشهاد

می‌جوید که این امر نشانگر آشنایی نزدیک او با متون عرفانی و شعر صوفیه است.

رساله‌ی دیگر شاه داعی ترجمه‌ی اخبار علویه نام دارد. او در آغاز ین رساله قصیده‌ای سروده و در آن نیت خود را از این تألیف بیان می‌دارد. در این قصیده می‌سراید:

.. سید الاولیاء علیّ ولیست ... علم او بیکرانه چون دریا
ای طلبکار شهر علم رسول ... در آن مرتضی علیست درآ
گر سخنهای این امام تمام ... چل سخن جمع کرده است اینجا
راهجویی سخن شناس عزیز ... ترجمه خواسته به نظم از ما
نظم داده ست ترجمه داعی ... بی تکلف اگرچه کرده ادا

در واقع چنانکه در این ابیات می‌بینیم عزیزی سخن شناس از شاه داعی خواسته است تا چهل جمله از سخنان امام علی را به نظم کشد و شاه داعی نیز چنین کرده است. او نخست جمله‌ای عربی از سخنان امام علیه‌السلام را نقل می‌کند و پس از آن به ترجمه و شرحی بسیار مجمل می‌پردازد.

رساله‌ی دیگر شاه داعی چهار مطلب نام دارد. دراین رساله عارف ما به شرح چهار آیه از قرآن کریم می‌پردازد. آیاتی که در این رساله مورد تفسیر قرار می‌گیرند آیاتی هستند که تأویلات عرفانی بسیاری درباره‌ی آنها صورت گرفته است. نخست آیه‌ی نور «الله نور السماوات و الارض»، دوم آیه‌ی «و نفخت فیه من روحی» سوم آیه‌ی «نحن اقرب الیه من حبل الورید» و آیه‌ی چهارم آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده: «یحبّهم و یحبّونه».

رساله‌ی دُرّ البحر شاه داعی شرح و تفسیری بر یک بیت شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است. عطار سروده است:

لب دریا همه کفراست‌ودریاجمله دینداری
ولیکن گوهر دریا ورای کفر و دین باشد

شاه داعی با تلقی تأویلی خویش لب دریا را اشاره به طبع آدمی می‌داند، و مراد از دریا را عقل آدمی برمی‌شمارد. گوهر دریا را نیز کنایتی از رستخیز می‌داند که در آنجا دیگر نه کفر و نه دین محلی از اعراب ندارند. پس از این شاه داعی هفت احتمال دیگر را نیز در شرح بیت فوق الذکر بیان می‌دارد.

رساله‌ی دیگر شیخ عارف رساله‌ی شجریه است. داعی در آغاز این نوشتار تأکید می‌کند که به سال ۸۶۸ هجری قمری و در سن ۵۸ سالگی این رساله را تألیف کرده است. یعنی در واقع اولاً کسانی که سال ۸۶۷ یا ۸۶۶ هجری قمری را به عنوان سال مرگ او اعلام داشته‌اند در اشتباه افتاده‌اند. ثانیاً این رساله از رسایل مربوط به دوره‌ی پختگی و کمال یافتگی عارف شیرازی است. شاه داعی در این رساله به تأویل باطنی اعداد هفت و نه می‌پردازد. رساله‌ی اسوه الکسوه نوشتاری دیگر از نوشته‌های شاه داعی است که در آن به موضوع لباس اهل تصوف می‌پردازد.

رساله‌ی تحریر معنی وجود چنانکه از نام آن پیداست به مسئله‌ی هستی از دید عرفا می‌پردازد. نکته‌ی جالب این است که شاه داعی به اشتراک معنوی وجود قایل است و وجود را مساوق ذات خداوند نمی‌داند بلکه آن را مشترک میان واجب و ممکن برمی‌شمارد. مطلقیّت وجود در واجب تعالی نیز از دید شاه داعی بدین معنی است که غیر او دارای وجود غیر قائم بالذات است. یک نکته در رسایل شاه داعی قابل مطالعه است و آن نوسان میان وحدت وجود ابن عربی و وحدت شهود علاءالدوله سمنانی است. اگرچه در اکثر مواقع شاه داعی را متمایل به نظریّه‌ی وحدت وجود عرفانی می‌بینیم اما گاه نیز بوی وحدت شهود از کلام شیخ شیرازی به مشام می‌رسد.

رساله‌ی کشف المراتب نیز بحثی عرفانی است در موضوع نسبت

نبوت و ولایت از این رساله گرایشات شیعی شیخ به خوبی آشکار می‌شود

«پس به اعتبار اطلاق اسم ولی بر علی بعد از آنکه به مقتضای «لانبیّ بعدی» نبوت مقیده بر مصطفی ختم شده بود، و ولایت مقیده که به نام ولایت داشت بلکه به سمت صلاحیت مذکور می‌بود بر علی ختم یافته و از ولایت خاصه علی ابتداءً دوری در ظهور ولایت مرتضویه‌ی علویه معروض آمد، و علی چنانکه به اعتبار ولایت مقیده عامه خاتم الاولیاء بود، به اعتبار ولایت خاصه‌ی خود آدم الاولیاء گشت و ولایت او را ظاهری و باطنی معروض افتاد اشخاص اهلبیت حاملان ولایت باطنه‌ی علویه شدند، و اشخاص مشایخ حاملان ولایت ظاهره‌ی علویه و در اطراف اهلبیت، ولایت باطنه را نوری و سرّی بود؛ حسینی و ائمه معصومین از اولاد او علیهم‌السلام سرّ ولایت باطنه آمدند. و امام محمد مهدی را که خاتم الولایه خوانند به اعتبار ختم ولایت خاصه‌ی علویه آن نسبت دارد»

رساله‌ی بیان عیان شاه داعی نیز به تبیین توحید و وحدت عارفانه اختصاص دارد

رساله‌ی لطایف نیز به مسئله تقدیر و جبر و اختیار می‌پردازد و به‌نحو که در عین کوتاهی دربردارنده نکاتی بس سودمند و ارزشمند است

رساله‌ی دیگری نیز از شاه داعی در دست است که در واقع ترجمه‌ی رساله‌ای عرفانی از رسایل محیی‌الدین ابن عربی است

از شیخ رساله‌ای نیز در شرح بیت ذیل باقی مانده است

زدریای شهادت‌گر نهنگ لا برآرد هو

تیمم واجب آید نوح را در وقت توفانش

در کتاب شارده رساله که دربردارنده‌ی رسایل شوق‌انگیز شاه داعی است، این بیت از عطار دانسته شده است. مصحح محترم کتاب در پاورقی تأکید کرده‌اند که این بیت در دیوان عطار نیست و حق نیز با ایشان است زیرا این بیت از امیر خسرو دهلوی است و احتمال دارد که کسی به هنگام نوشتن رساله نام شیخ عطار را به شرح بیت افزوده باشد. به هر روی در این رساله شاه داعی بیت فوق را به شرح می‌نشیند. لازم به ذکر است که عارف بزرگ چشتی خواجه سید محمد گیسو دراز نیز شرحی مختصر بر این بیت دارد که در مجموعهٔ رسایل او (چاپ سنگی هند) آمده است.

رسایل دیگری نیز به شیخ منسوب است که مشتاقان را به آن‌ها دسترسی نیست. از آن جمله می‌توان به رسایل ذیل اشاره کرد:

۱. *اشرة التفأل* که در کیفیت تفأل از قرآن مجید است.

۲. *اصطلاحات* که در آن مصطلاحات عرفا و صوفیه را مورد بحث قرار می‌دهد.

۳. *اعیان ثابته* که در آن به مسئله وجود علمی اشیاء در حضرت علمی و علم خداوندی می‌پردازد.

۴. *اوراد* که شامل برخی ادعیه و اذکار است.

۵. *تحفة المشتاق* دربیان معانی اشتیاق وبحثی عارفانه در روانشناسی زیبایی.

۶. *تلویحات الحرمیّه* در باره‌ی توحید و کشف عارفانه.

۷. *جمال کمال* که مباحثی عرفانی درباره‌ی مسئله کمال آدمی است.

۸. *جواهر الکنوز* در شرح سی رباعی از رباعیات شیخ العرفا

سعدالدین حمویه (متوفی ۶۵۰ هق)

۹. *خیرالزاد فی المبدء والمعاد* رساله‌ای است در حکمت صوفیانه متن آن به زبان عربی و زیرنویس آن به فارسی است.

۱۰. دیباچه‌ای که داعی بر دیوان استادش شاه نعمت الله ولی نوشته است

۱۱. *تبنه* که تفسیری درسی است بر سوره‌ی تین از قرآن مجید و همچون دیگر آثار شیخ رنگ و بوی عارفانه دارد.

۱۲. *فی معنی المحبة* که چنانکه از نام آن پیداست درباره‌ی محبت و دوستی به بحث پرداخته است.

۱۳. *فی الولایه* رساله‌ای است درباره‌ی موضوع و مقصد ولایت و وظایف باطنی و ظاهری ولیّ

۱۴. *مرشد یا مراشد الرموز* درباره‌ی مبانی اعتقاد دینی به روایت عرفا

۱۵. *سرّ الحقیقه* درباره‌ی اصطلاحات عرفانی به زبان فارسی

۱۶. *ثمرة الحبیب* به زبان عربی درباره‌ی حبّ و محبت به سبک و سیاق عرفا

۱۷. *شرح بعضی ابیات مثنوی* که رساله‌ای است عبیر از شرح مفصل داعی بر مثنوی مولوی.

۱۸. *طراز الایالة* در مسئله ولایت و آداب آن.

۱۹. *الفواید فی نقل العقاید* که درباره‌ی اعتقادات حق و باطل بحث می‌کند

۲۰. *قلب و روح* که درباره‌ی قلب و نسبت آن با روح و فرق این دو با هم به بحث می‌پردازد

۲۱. *قلهاتیه* که در آن به انساب پیشوایان متصوفه پرداخته شده است

۲۲. لمعه رساله‌ای است درباره‌ی معنی واژه‌ی صوفی و نسبت احتمالی آن با واژه‌ی صفّه.

۲۳. مختصر الشّبیر فی احوال سیدالبشر که در آن به احوال و آثار وجودی پیامبر اکرم اسلام(ص) پرداخته شده است.

۲۴. مرآت الوجود که بحث هستی شناختی درباره‌ی وحدت و توحید عارفانه است.

۲۵. مرمات التسلیل که درباره‌ی خلوص نیت و اهمیت آن در سلوک الی الله به بحث پرداخته است.

۲۶. معرفت نفس که در آن به شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» پرداخته می‌شود.

بجز آنچه گفته آمد منابع کتابشناسی یک دو رساله‌ی دیگر را نیز از داعی دانسته‌اند که یا مکرر است و احیاناً نام رساله‌ای به دو گونه‌ی متفاوت ضبط شده است و یا این رساله‌ها چندان معتبر و محل اعتنا نیست.

عارف و شاعر قرن دهمی شیخ تقی الدین کاشی در تذکره‌ی عرفات العاشقین، داعی را «آفتاب عالم سرفرازی، شاه سریر بی‌نیازی، داعی کمالات حقیقی و مجازی شاه داعی الی الله شیرازی» می‌خواند و می‌نویسد:

> «از اولیای کبار و اصفیای نامدار و اتقیای عالیمقدار است سالک مجذوب، طالب واصل به مطلوب، مظهر جلال و جمال، صاحب بیان و حال، عارف گزیده، واقف رسیده، کامل زمان و قطب دوران است... در جمع کمالات دنیوی و اخروی قادر و ماهر و کامل و عامل مهدی و هادی بوده، از تعریف مستغنی است... در هر ماه رجب ـ خصوص ایام سه‌شنبه، سیّما آخرین سه شنبه ـ اجتماعی عظیم در مرقد او

دیده می‌شود.

جمله‌ی اخیر نشانه‌ی توجه مردم به مزار شریف شاه داعی و زیارت آرامگاه وست.

فسایی در فارسنامه‌ی ناصری و را از معاشران شیخ اسحق اطعمه دانسته است. نیز تأکید دارد که مزار داعی زیارتگاه اهل دل است.

سخن فسایی درباره‌ی ارتباط دوستانه بواسحاق اطعمه و شاه داعی ظاهراً نادرست است. معصوم علیشاه در طرایق الحقایق از دوستی شاه داعی با شیخ ابواسحاق احمد حلاج شیرازی متخلص به اسحاق که از فضلای عرفا بوده، سخن به میان می‌آورد. ابن احمد اسحاق شاعر نیز بوده و به اقتفای سعدی و حافظ و شاه نعمت ولی شعر می‌سروده است. معصوم علیشاه درباره‌ی او و رابطه‌اش با داعی می‌نویسد:

«شیخ از ارباب وجد و حال است و با شاه داعی الی الله مصاحب و معاشر هم بوده و داعی الی الله مرثیه‌ای در موت او گفته.[۹۶]»

معصوم علیشاه شیرازی در کتاب طرایق الحقایق می‌نویسد: در منهج بحرالعرفین سید نظام الدین محمود الواعظ الملقب به داعی الی الله از سادات حسینی شیرازی است و سلسله‌ی نسبش به نوزده واسطه منتهی گردد به زیدبن علی سیدالساجدین(ع). و اجداد او را در انساب همه داعی لقب بوده. و در مبادی حال در شیراز به خدمت شیخ مرشدالدین ابواسحق بهرامی اظهار ارادت می‌نمود. روزی شیخ به‌وی گفت: ای مخدوم زاده، تشنه‌ی شما غالب است و به تنهایی نمی‌توانم متکفل حالات شما شوم. تا این بزرگ سفر آخرت اختیار نفرموده، خود را به خدمت وی برسان، یا به خدمت سید قاسم الانوار

شاه داعی الی الله گوید من در این فرمایش به تردد و تفکر درافتادم. چون توجه کردم، در واقعه دیدم که مجلسی است از قبیل چهار طاقی و چشمه‌ی صافی روان است و پیری نشسته و نخجه می‌کشد، و این پیر بایزید بسطامی است، و می‌گوید این امر نخجه کشیدن اول از سلطان ابراهیم ادهم بوده، در دست او پشم بود، و چون نوبت بما رسید، ریسمان شد، و اکنون که نوبت به سید نعمة اللّهٔ رسیده است، در دست او ابریشم شده است. صباح که به خدمت شیخ رفتم و صورت واقعه را معروض داشتم، شیخ مرشدالدین فرمودند. حواله به کرمان است، و خدمت شاه ماهان[۹۷]»

و بدین ترتیب بود که شاه داعی به شاه نعمت الله ولی پیوست.

رضا قلیخان هدایت در تذکره‌ی مجمع الفصحاء او را به علم و دانش می‌ستاید:

«از افاضل علماء و حکمای زمان خود بوده است. معاصر جناب شاه نعمت الله کرمانی و اظهار ارادت به خدمتش می‌کرده، و به شیخ ابواسحاق بهرامی و سیداحمد کبیر نیز رسیده، و حدیث از شیخ ابن حجر فراگرفته... در سنه‌ی ۸۶۹ وفات یافته و زیاده از پنجاه و هفت سال عمر کرده. مرقدش در خارج شیراز، زیارتگاه اهل راز است[۹۸]».

○ نسایم گلشن یا شرح گلشن راز

شاه داعی شیرازی چنانکه خود تأکید می‌کند، چون فهم برخی از ابیات گلشن راز را برای معاصران خویش مشکل می‌بیند دست به تألیف این کتاب می‌زند. شرح او از جمله شروح قدیمی گلشن راز است. در این شرح، شاه داعی در برخی از موارد به اختلاف نظرهای خود با شبستری

اشارت می‌کند اما به صورت جدی به بحث درآن موارد نمی‌پردازد، چرا که بنای او بر ایجاز متن است. نثر شرح او قدری دشوار است و این شاید به جهت موضوع مورد بحث یعنی عرفان علمی و نظری است.

در معرفی مختصری که از نسایم گلشن توسط یکی از فضلای معاصر صورت گرفته و در مقدمه‌ی نسخه خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران آورده شده است، چنین می‌خوانیم:

> «از شروح بسیار عالی است که بر گلشن راز شیخ محمود شبستری نوشته شده است، و از اقدم شروح می‌باشد، و نسخه‌ی دیگر آن کمیاب و عزیزالوجود است. شارح کتاب نظام‌الدین محمود معروف به شاه داعی و متخلص به داعی، از عرفه و متصوفین معروف و شاگرد و خلیفه‌ی سید نعمت‌الله ولی، و شرح حالش در تمام تذکره‌ها و منابع موجود است. این نسخه در سال ۱۰۶۴ هجری و به خط زیبای نویسنده‌ی فاضلی موسوم به ابن محمد علی السقی الربالی در شهر اردبیل انجام گردیده. با آنکه این شرح موجز و مختصر است، و شارح فاضل به اطناب و تفصیل نگراییده، نگارنده که شروح عدیده‌ی گلشن راز را دیده و هم اکنون نزدیک به ده مجلد اقسام آن را موجود دارم، هیچ یک را تا این اندازه جامع و کامل نیافت که هم مقاصد ناظم را دریافته و تبیین نماید، و هم مطالبی عام‌النفع ایراد نموده باشد. شاه داعی شارح به طوری که در پایان کتاب می‌نگارد، چون اصل گلشن و پاره‌ای از شروح، موجب اضلال عوام می‌گردید، به این شرح پرداخت، و باز متعرض است که در پاره‌ای موارد با ناظم اختلاف دارد، بدانها نپرداخته و فقط به ذکر این اصل مسلّم که هر مطلب را به

قرآن و سنت باید عرض کرد، اگر موافق بود، قبول و اتباع، و الاّ ترک و رفض باید نمود[۹۹].

در این شرح جز چند بیت، باقی ابیات شرح شده‌اند. شاه داعی چون با مبانی عرفان نظری و تصوف علمی به خوبی آشنا است، خوب از عهده‌ی شرح برآمده است. او گاهی چند قول ممکن را در ذیل هر بیت نقل می‌کند و احتمالات مختلفی را که ممکن است درباره‌ی آن بیت به ذهن آید، نقل می‌کند. اما در همه جای شرح خویش به مبانی عرفان وفادار است و به کلام و فلسفه نمی‌گراید.

شرح او بر هر بیت در عین ایجاز حاوی نکات ارزشمند و مفیدی است و این امر حکایت از تسلط او بر متن دارد. شرح او می‌تواند یکی از شروح مورد استفاده‌ی شیخ محمد لاهیجی که شرح گلشن او در نزد ما ایرانیان شناخته شده‌ترین شرح‌هاست قرار گرفته باشد.

لاهیجی شرح خود را ـ چنانکه در آغاز شرح گلشن راز تأکید دارد ـ در نوزدهم ماه ذی الحجه‌ی سال ۸۷۷ هجری آغاز کرده است. در حالی که شاه داعی در سال ۸۷۰ هجری روی در نقاب خاک کشیده و به دیار باقی شتافته است. پس تردیدی نیست که شرح شاه داعی سال‌ها پیش از شرح لاهیجی به رشته‌ی تحریر و تألیف درآمده است.

در فراهم آوردن این مجموعه از دو نسخه‌ی خطی و سنگی استفاده کرده‌ایم. نسخه‌ی خطی آن ـ چنانکه اشارتی رفت ـ مربوط به کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران است که به سال ۱۰۶۴ هجری توسط کاتبی به نام ابن محمد علی النقی الربانی در شهر اردبیل به رشته‌ی تحریر درآمده است.

نسخه‌ی چاپ سنگی نسایم گلشن نیز که به کوشش محمد نذیر رانجها در پاکستان به زیور طبع آراسته شده مورد استفاده‌ی ما بوده است. متأسفانه نسخه‌ی پاکستان تصحیح علمی نشده و اغلاطی نیز بدان راه

یافته است. رسم‌الخط هر دو نسخه در این چاپ تغییراتی کرده است. فی المثل در هر دو نسخه در بسیاری موارد حرف‌های «گ» را «ک»، «چ» را «ج»، «پ» را «ب»، «ذ» را «د» و «ش» را «س» ضبط کرده‌اند. تبدیل همزه‌ها به «ی» و جدا کردن «می» از افعال سعدی مانند «می‌دان» که به صورت «میدان» نوشته شده است و امثال آن نیز از جمله مواردی است که در رسم‌الخط متن رعایت شده است.

اصل نسخه‌ی مورد استفاده در چاپ پاکستان نوشته سال ۸۸۲ ه است و لذا بسیار نزدیک به دوره‌ی حیات شاه داعی شیرازی است. در فراهم آوردن متن به هر دو نسخه توجه داشته‌ایم، اگرچه بنا بر این بوده است تا حتی‌الامکان از نسخه‌ی اقدم استفاده کنیم. ولی در برخی موارد ضبط نسخه‌ی خطی دانشگاه اصحّ به نظر می‌رسد و ما نیز به همین دلیل آن را ترجیح داده و در متن گنجانده‌ایم. نسخه‌ی خطی دانشگاه تهران را با علامت اختصاری «د»، و نسخه‌ی پاکستان را با علامت «پ» نشان داده‌ایم.

امید که این اثر مقبول نظر اهل ادب و معرفت قرار گیرد و کاستی‌های احتمالی را بر این حقیر ببخشایند و متذکر شوند تا در چاپ آتی نسبت به رفع آنها اقدام گردد.

ولله الحمد اولاً و آخراً

پرویز عباسی داکانی

○ پی‌نوشت‌ها

۱. نگاه کنید به «جستجو در تصوف ایران»، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۵۷، ص ۳۰۹.

۲. «دانشمندان آذربایجان»، میرزا محمدعلی تربیت، چاپ دوم، انتشارات محمد آذر تبریز، سال ۱۳۷۳، ص ۳۳۴

۳. «ریاض السیاحه»، حاج زین العابدین شیروانی، تهران، ۱۳۳۹، ص ۸۹ و ۹۰.

۴. «روضات الجنان و جنات الجنان»، حافظ حسین کربلایی (ابن کربلایی)، تصحیح جعفر سلطان القرایی، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۱۵۴

۵. همان، ج ۲، ص ۹۰

۶. همان، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱

۷ و ۸. «شرح گلشن راز»، شیخ محمد لاهیجی، چاپ اول، انتشارات محمودی، سال ۱۳۳۷، ص ۲.

۹. «فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران»، ج ۴، ص ۵۴ (مقاله‌ی «گلشن راز و شروح آن» از استاد احمد گلچین معانی).

۱۰. «کلیات اقبال لاهوری»، چاپ اول، انتشارات سنایی، سال ۱۳۴۳، ص ۱۵۹ و ۱۶۰

۱۱. «اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی گوی»، دکتر محمد ریاض، چاپ اول، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷

۱۲. «ریحانة الادب»، میرزا محمدعلی مدرس، چاپ سوم، انتشارات خیام، سال

۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۱۳. «تاریخ شعر و ادبیات ایران»، علامه شبلی نعمانی، ترجمه‌ی سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ دوم، دنیای کتاب، سال ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۱۱

۱۴. همان، ص ۱۱۹.

۱۵. «تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی)»، ادوارد براون، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۵۱، ص ۱۸۷

۱۶. «شرح گلشن راز» شیخ محمد لاهیجی، مقدمه‌ی مرحوم استاد کیوان‌سمیعی،صفحه‌ی ۷۲.

۱۷. همان، ص ۷۷.

۱۸. همان، ص ۷۹ و ۸۰.

۱۹. «تاریخ فلسفه در اسلام»، به کوشش م.م شریف، ترجمه‌ی مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲،ص ۳۵۱

۲۰. «مجموعه آثار شیخ محمود شبستری»، به کوشش دکتر صمد موحد، چاپ دوم، انتشارات طهوری، سال ۱۳۷۱، ص ۱۵۰.

۲۱. همان، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۲۲. همان، ص ۱۵۸.

۲۳. همان، ص ۱۶۰.

۲۴. همان، ص ۱۶۸.

۲۵. همان، ص ۱۸۴.

۲۶. همان، ص ۱۸۶.

۲۷ و ۲۸. همان، ص ۲۸۷.

۲۹. همان، ص ۲۸۸.

۳۰. همان، ص ۲۹۰.

۳۱. همان، ص ۲۹۱.

۳۲. همان، ص ۲۹۳.

۳۳. همان، ص ۲۹۴.

۳۴. همان، ص ۲۹۵

۳۵. همان، ص ۲۹۸.

۳۶. همان، ص ۲۹۸.

۳۷. همان، ص ۳۰۲

۳۸. همان، ص ۳۰۳

۳۹. همان، ص ۳۰۴.

۴۰. همان، ص ۳۰۹

۴۱. همان، ص ۳۱۲

۴۲. همان، ص ۳۵۸

۴۳. «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات فردوسی، ج ۳ (بخش دوم)، ص ۱۲۹۰.

۴۴. «منهاج العابدین»، امام محمد غزالی، ترجمه‌ی عمربن عبدالجبار سعدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، چاپ اول، انجمن فلسفه ایران، سال ۱۳۵۹، ص ۱

۴۵. «فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران»، ج ۴، ص ۶۳.

۴۶. همان، ص ۷۲

۴۷. «شرح گلشن راز»، محمد لاهیجی، مقدمه‌ی استاد کیوان سمیعی، ص ۸۱.

۴۸. «فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان»، احمد منزوی، چاپ اول، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، نشریه‌ی ۸۴، ج ۳، ص ۱۶۳۱.

۴۹. «طرب المجالس»، میرحسینی هروی، به اهتمام دکتر علیرضا مجتهد زاده، چاپ اول، انتشارات باستان مشهد، سال ۱۳۵۲، مقدمه کتاب، ص ۲.

۵۰. «پایان نامه‌ی دکتری»، خانم دکتر فروغ حکمت، ص ۱۴۵

۵۱. «جستجو در تصوف»، ص ۳۲۶ و ۳۲۷

۵۲. «مثنوی‌های میرحسینی هروی»، به کوشش دکتر محمد تربتی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۸۸.

۵۳. «تذکره‌ی دولتشاه سمرقندی»، تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمد رمضانی، چاپ اول، انتشارات کلاله خاور، ص ۹ ـ ۱۶۷.

۵۴. «نفحات الانس»، نورالدین عبدالرحمن جامی، تصحیح دکتر محمود

عابدی، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۴، ص ۶۰۳.
۵۵. درباره «بهاءالدین» و «صدرالدین» نگاه کنید به «احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی»، دکتر شمیم محمود زیدی، چاپ اول، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، سال ۱۳۵۳.
۵۶. نگاه کنید به «تاریخ ادبیات ایران»، ادوارد براون، ج ۳، ص ۱۸۸ (ترجمه مرحوم علی اصغر حکمت).
۵۷. «طرب المجالس»، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.
۵۸. «مجله شعر»، سال اول، ش اول (فروردین ۱۳۷۲)، ص ۷۶.
۵۹. نگاه کنید به «جستجو در تصوف»، ص ۳۲۷.
۶۰. «شرح گلشن راز»، لاهیجی، مقدمه‌ی کیوان سمیعی، ص ۷۶.
۶۱. «حبیب السیر»، خواندمیر، انتشارات خیام، ج ۳، ص ۷۴.
۶۲. نگاه کنید به: «نزهة الارواح»، میرحسینی هروی، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات زوار مشهد، ص ۲۴.
۶۳. همان، ص ۲۰ و ۲۱.
۶۴. همان، ص ۲۲.
۶۵. همان، ص ۴۳.
۶۶. همان، ص ۵۴.
۶۷. همان، ص ۷۴.
۶۸. همان، ص ۷۹.
۶۹. همان، ص ۸۴.
۷۰. همان، ص ۱۰۲.
۷۱. «مثنوی‌های عرفانی میرحسینی هروی»، تصحیح دکتر سید محمد ترابی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۱، ص ۹ - ۱۷.
۷۲. همان، ص ۲۴.
۷۳. همان، ص ۲۴ و ۲۵.
۷۴. این بیت را شاه داعی شیرازی از عطار نیشابوری انگاشته، و شرحی بر آن نگاشته است. رجوع کنید به «هشت رساله»، شاه داعی، تصحیح دبیر

سیاقی، ص ۱۳۹.

۷۵. همان، ص ۳۳.

۷۶. همان، ص ۳۹.

۷۷. همان، ص ۷۰ و ۷۱.

۷۸. «لیلی و مجنون»، نظامی گنجوی، تصحیح دکتر بهروز ثروتیان، چاپ اول، انتشارات توس، سال ۱۳۶۳، ص ۲۵ و ۲۶.

۷۹. همان، ص ۷۳ و ۷۴.

۸۰. «مصیبت نامه»، عطار نیشابوری، تصحیح دکتر نورانی وصال، چاپ دوم، زوار، سال ۱۳۵۶، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

۸۱. «مثنوی‌های امیرحسینی هروی»، ص ۷۶ و ۷۷.

۸۲. همان، ص ۸۲.

۸۳. همان، ص ۸۵.

۸۴. همان، ص ۹۱.

۸۵. همان، ص ۱۰۳.

۸۶. همان، ص ۱۴۷.

۸۷. همان، ص ۲۰۲

۸۸. «مجله‌ی شعر»، سال اول، ش اول، ص ۷ - ۷۴.

۸۹. «طرایق الحقایق»، معصوم علی شاه شیرازی، چاپ اول، تهران، ۱۳۱۹، ج ۳، ص ۲۱.

۹۰. «مجموعه در ترجمه‌ی احوال شاه نعمت‌الله ولی کرمانی»، به کوشش و تصحیح ژان اوبن، تهران، سال ۱۳۳۵، ص ۸۰

۹۱. «کلیات شاه داعی شیرازی»، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، چاپ اول، انتشارات معرفت، سال ۱۳۴۰، ج ۲، ص ۱۵.

۹۲. «طرایق الحقایق»، ج ۳، ص ۴۸.

۹۳. همان، ص ۵۱ - ۴۹

۹۴. «کلیات شاه داعی»، ج ۲، ص ۴۵.

۹۵. «رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی»، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ

اول، تهران، ۱۳۱۵، ص ۲ و ۳

۹۶. طرایق الحقایق، ج ۳، ص ۵۵.

۹۷. همان، ص ۵۱ ـ ۴۹.

۹۸. «مجمع الفصحاء»، رضا قلیخان هدایت، چاپ اول، سنگی عهد ناصری، ج ۲، ص ۱۸.

۹۹. «نسایم گلشن»، نسخه‌ی خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (شماره‌ی ۳۳۸۴).

متن

نسایم گلشن

بسم الله الرحمن الرحیم

مبانی سپاس تنزیه اساس، و قواعد ستایش تقدیس آرایش، منتظم به نظام اطلاق توحید، و متسق به نسق تقیید تمجید، بر حریمِ جلال و کبریای حضرت احدی، و حظیم عزّ و اعلای جناب صمدی در حیّز رفع و معرض عرض آورده، مشام نیاز و حاجات در راه نسایم چمن الطاف رحمانی و شمایم شکوفه‌ی اعطاف یزدانی به سرحدِّ استشمام رسانیده و مسام راز و مناجات در مقابل روایح قدس الهی، و فوایح انس نامتناهی، دهن واز گردانیده، هزاردستان ناطقه را در سرابستان «انی شاکراً لانعامه» مجال صفیر خواسته، الابه‌قارع «لااحصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک» از شاخسار استقصا به یک[1] سو می‌نشیند و ناخته‌ی سرمه کشیده‌ی باصره‌ی بصیرت را در هوای هویت «هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن» پرواز داده، اما به مانع «ان الله احتجب عن البصایر کما احتجب عن الابصار» چنانچه می‌باید نمی‌بیند:

تعالی الحق عن فهم الرّجال

وعن صفه التفرق و الوصال

...[2] جلّ شیء عن خیال

یجلّ عن الاحاطة والمثال

---

۱. «د»: نفسک به یکسو. ۲. «د»: خوانا نیست

و گلدستهی صلوات مشک بیز و بادهی سلام عبیرآمیز، تحفهی قالب مطهّر و مرقد معطّر حضرت پیغمبر، درّ صدف آدم، سیّد فاتح خاتم، اصل شجرهی وجود و حقیقت ثمرهی شهود، لالهی مرغزار اسما و صفات، خیری فرق وحدت ذات. بیت[1]:

گلِ نوپای گلبن توحید
سرو آزاد روضهی تجرید
کاخ انسش میان باغ حضور
بوده او ناظر و خدا منظور[2]
زان نظرگه[3] چو[4] عزم ما می‌کرد
داشت او از خدای راه آورد
بسته نخلی از آیت کبرا
شاخ خاتَمَ و غنچهی طاها
به گل پند ساز کرده تمام
همه پیوند برگ رحمت عام

و بنفشهی سوئ‌دار رضوان و نرگس جویبار غفران، مشموم و مشمول دماغ و کف جانهای اهل بیت و روان‌های اصحاب آن جناب باد!

۵ تمهید

بر فطرت زهرا و طبیعت نکته‌آرای ارباب دانش و بینش و جویندگان معرفت آفریدگار و آفرینش، پوشیده نماند که غرض از کارخانهی هستی و مقصود از مراتب بلندی و پستی، شناخت پایهی حقیقت و پیرایهی مجاز است؛ و فرق میان بود و نابود و محروم و موجود، وثوق به امر باقی و عبور از خلق فانی، و ایمان به خداوندی خداوند مطلق و تسلیم درسندگی خدای بحق، به وسیلهی شرایع انبیا و طرایق اولیا، و

۱. پ: نظم. ۲. پا: خدا منظور. ۳. پا: نظرگه. ۴. پا: چو

جمع نقل و عقل، و نقد هر دُر به محک کشف و معیار ذوق [است] و چون این بغیت حاصل شود، اعلام از آن جز به عبارتی منثور یا منظوم نمی‌باشد، خواه به بیان و توضیح و خواه به رمز و تلویح. بنابرین معنی، دانایان این مقصد اقصی و بینایان این مشهد اعلی کتب به نظم و نثر ساختند، و حقایق و دقایق در خلال آن بپرداختند. از جمله ایشان طبیب دل درویشان، شیخ العارفین و افصح الواصفین، الجامع بین المنقول و المعقول، حایز[1] اسرار السلوک و الوصول؛ صاحب کشف و الهام، انسان تمام، نطقة الرجال، مصدوقه‌ی وجد و حال، ماه برج هدایت و رهبری[2]، مولانا سعدالدین محمود شبستری[3] ـ اسکنه الله تعالی مقعد[4] الصدق و الیقین، کما وعده لعباده[5] المتقین ـ نظمی آراسته و آن را گلشن راز نام نهاده؛ در صورت، رشک باغ ارم؛ و از روی معنی، چنان سخنی در عالم، کم. این‌قدر هست که بعض ابواب آن کلمات را مستند بر طوری ورای عقل داشته، و تا به ذایقه‌ی عشق از آن نچشند، و به حوصله‌ی کشف از آن نکشند، از مطاوی آن کماینبغی محظوظ نتوان شدن. ومع‌ذالک از اطلاع بر وضع الفاظ آن نیز ناگزیر باشد.

از جهت تسهیل طالبان، احقر بندگان داعی مسکین ـ حقق الله آماله ـ به دستیاری نسیم توفیق، پرده از سر غنچه‌های گلستان بیانش کشیده؛ و مراد ناظم باز نپوشیده، تا اگر به میزان دینداری راست باشد، اهل حق[6] آن را مقبول گویند، و اگر مطابق صواب نیفتد، از آن تحاشی جویند، و در وجهی دیگر که مفهوم نشود و مُلَخَّص نگردد، راه توقف در آن مرعی دارند. و باید دانست که چون ناظم میان تصوف و کلام و حکمت، طوری اختیار کرده و اختلاف بسیار در طرق ثلاثه هست به هر چه ترجمه رود اتفاق بر آن نبود، اما مترجم از سیاق آنچه فهم می‌کند که مراد صاحب

---

۱. بدل: جامع ۲. با: وجد و حال مولانا ۳. با: جبری ۴. با: مقصد ۵. دا: العباد
۶. با: باشد، حق

کتاب نسب، سخن به حد تقریر می‌رساند و چون از مَهَبّ عنایت الهی، نسایم امکان این تحریر وزیدن گرفت، آنچه نوشته می‌شود، به نسایم گلشن موسوم می‌گرداند «والله یقول الحق و هو یهدی السبیل»

○

بنام آن که جان را فکرت آموخت   چـراغ دل بـه‌نور[1] جـان بر افروخت

اول تبرک به نام ملک علاّم جست، و چون سالکان این راه بیش[2] از جذبه و کشف به فکر و عقل می‌روند، بنیاد بر فکر[3] نهاد، و استناد آن هم به تلقین عنایت الهی کرد؛ و جان که مدبّر بدن انسان است، و حکما آن را «روان درخشنده» خوانند، به تلقی آن مخصوص گردانید، و دل صنوبری شکل، محل[4] تدبیر و تصرف او دانست. چنانچه فرمود (بیت[5])

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن   ز فـیضش خـاک آدم گشت گـلشن

هر دو عالم غیب و شهادت از جود بی‌علت پیداست، و نهد نسبت ظهور آن به توسط فضل کرد، و وجود نشئه‌ی خاک آدم را که به مزید آن جود حاصل است، نسبت به منابع فیض کرد، چه آب[6] عنایت در مزرع او به سر آمده است، و صدهزار گل رنگ‌رنگ لطایف الهی، در او رسته بیت

توانـایی کـه در یک طـرفة العـین   زکـاف و نـون، پـدید[7] آورد کـونین

به کاف و نون عالم امر الهی می‌خواهد که تعبیر از او با صیغه‌ی «کن» می‌کند از برای تفهیم و حاصل آن نزد ناظم، تجدد ظهور وجود است در هر آنی، بی توقف بر مادّه و مدّت، در صور اعتباری مادّت و مدّت، اگر احتیاج به اعتبار مادّت و مدت افتد. و از این تجدّد مراد[8] چون زمانی نیست، در هر طرف از زمان که آنش خوانند، دو کون متصور بود که یکی رفته باشد و یکی آمده، و هیچ کدام از غایت سرعت در زمان واقع نشده، الا در «آن» که به‌واسطه‌ی کوتاهی، تعبیر از آن به طرفة العین کرده است

---

۱. م: ز نور ۲. ب: بیش ۳. ب: به فکر ۴. ب: صنوبری محل ۵. ن: دانست. بیت
۶. ب: آن. ۷. ب: پدید. ۸. ب: تجدد جزء.

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد — هزاران نقش بر لوح عدم زد

مبدأ وجود عالم امکان تعیین می‌کند که اول قدرت حق‌تعالی تعلق به کدام مقدور می‌گیرد، و پس از او به مقدورات دیگر. نخست تعلق قدرت به سوی عقل اول اعتبار می‌رود، و به‌واسطه‌ی او تعلقش با دیگر مقدورات معتبر است، که نقوش تعیّنات‌اند بر لوح امکان. بیت

از آن دم گشت پیدا هر دو عالم — وز آن دم شد هویدا جان آدم

به هر دو عالم همان می‌خواهد که از پیش[1] گفته شده، به جان آدم همان‌که مذکور گشت. بیت

در آدم شد پدید این عقل و تمییز — که تا دانست از آن اصل همه چیز

مرادش آن است که نه در جهان تنها و نه در جان تنها، ادراک کلیات و جزویات صورت می‌بندد، الاّ در نشئه‌ی جمع آدم. بیت

چو خود را دید یک شخص معین — تفکر کرد تا خود چیستم من؟

شخص معین در او اشتراک نیست، چون تفکر در او کرده شود، حقیقت و تشخص جداجدا معلوم شود، و چون عقل حکم به اشتراک حقیقت کند که در این معنی[2] تشخص عارض اوست، حقیقت از روی کلی تصور افتد. چنانچه گفت (بیت):

ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد — وز آنجا باز در عالم نظر کرد
جهان را دید امری اعتباری — چو واحد گشته در اعداد ساری

پس از تصور جزئیات و کلیات چون در جهان نگرند، از دو حال خالی نباشد: یا نفس او که مجموع حقایق کلیه و جزئیه[3] است، امری حقیقی باشد که اگر عقل معتبر او را اعتبار[4] کند یا نکند، در خارج ثابت بود، یا عندالعقل، وجودش معتبر بود، و در خارج وجودش نبود. ناظم بر آن است که عقل اعتبار وجود جهان می‌کند، و در خارج جهان را وجود نیست، به معنی آنکه او کلی باشد حاصل از اجزای موجوده در خارج چه

---

۱. پا: پیش. ۲. پا: معنی. ۳. دا: جزویه. ۴. پا: اعتباری.

در خارج، نزد او کثرتی و تعددی نیست تا خرابی بود و اثبات اجزا و حصول کل از آن جزء، جز اعتبار عقلی نمی‌داند. چنانچه سریان واحد در اعداد که جز اعتبار عقل نیست، و لاّ جز واحد در خارج نیست، که عقل اول مرتبه‌ی عدد که اعتبار می‌کند، او را یکی می‌خواند، و در دوم مرتبه دو، در سیوم مرتبه، سه، و همچنین تا آحاد تمام شود و دیگر ده و بیست و سی تا عشرات تمام شود، و صد و دویست و سیصد تا مئات تمام شود و هزار و ده هزار و هزار هزار، الی مالا نهایة له و این مراتب عددی و کثرت جز اعتبارات عقل نیست، و آنچه متحقق الوجود است از عدد به نسبت مراتب او غیر از واحد نیست و چون مراتب عددی پس از واحد همه اعتباری باشد، سریان واحد در مجموع نیز اعتباری باشد، و امر محقق جز واحد نباشد. اکنون چنانچه مراتب عددی همه اعتباری بود، اجزای عالم اعتباری‌ست. این قدر هست که واحد محقق است، و مراتب عددی، اعتباری. و عالم نزد ناظم، محقّق‌الوجود نیست، چه او مجموع الاجزا است، و اجزا اعتباری و به رفع اجزا، رفع مجموع الاجزا لازم. و اگر گرفته شود که مبدأ[1] وحدانی نسبت با تعیّنات معتبره ناگزیر است که باشد، چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی، والّا به تعطیل محض و نفی صرف قایل باشد، ناظم بر آن است که اگر آن مبدأ وحدانی که اعتبار اجزای عالم به نسبت اوست، موجود و محقق است، امّا نه جهان است، چه جهان عبارت از کل اجزاست و کلیت اجزا بی کثرت صورت نبندد، و این مبدأ به هیچ وجه متکثر و متجزی نیست، و منقسم نه، و آن است که حقیقت مطلقه است. از سخن ناظم این معنی استشمام[2] می‌رود (والله اعلم بحقیقته). بیت

جهان خلق و امر[3] از یک نفس شد   که هم آن دم که آمد باز پس[4] شد

چون جهان نزد او امری‌ست اعتباری، مجموع اجزای معقوله‌ی و

---

۱. ها: مبدای. ۲. دا: این استشمام. ۳. بدها: امر و خلق. ۴. بدها: باز و پس

که عالم امر است، و مجموع اجزای محسوسه‌ی او که عالم خلق است، همه اعتباری باشد و ظهور به همه‌ی اجزای معقوله و محسوسه در یک نفس متصور، که اگر اعتبار کند که به همه‌ی اجزا هست، به ظهور آمده است و هست؛ و اگر اعتبار کند که به همه‌ی اجزا نیست، به خفا رفته و نیست و قوم، نفس این ظهور سریع الانبساط و الانقباض را نَفَس رحمانی خوانند. بیت.

ولی آن جایگه[1] آمد شدن نیست شدن چون بنگری جز آمدن نیست

از جهت آنکه آمد شد عالم، به همه‌ی اجزای معقوله و محسوسه فرع وجود است، و او خود نزد این طایفه ـ که ناظم از ایشان است ـ موجود نیست الّا به اعتبار، و در این اعتبار، ظهور او چنان سریع التجدد است که فرق میان رفتن و آمدنش الّا به اعتباری نمی‌توان کرد

به اصل خویش راجع گشت اشیا همه یک چیز شد[2] پنهان و پیدا

بنابر ذوق ناظم و کسی که بر مذاق اوست، همه‌ی اعتبارات عالم به مبدأ وحدتی باز می‌گردد، و آن مبدأ محقق است که اعتبارات دراو واقع می‌شود، چون اعتبارات مراتب عددی نسبت با واحد. بیت.

تعالی الله قدیمی کو به یک‌دم کند آغاز و انجام دو عالم

بزرگوارا این ذات که وجود او از غیر نیست، و هر چه آن را اعتبار وجود کند، مبدأ و منتهای او اعتبارش از او بود؛ و بدو نماینده، از سرعت ظهور او. بیت:

جهان خلق و امر اینجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد

چه نزد ناظم اگر اجزای معقوله‌ی عالم است که جهان امر است، و اگر اجزای محسوسه که جهان خلق است، همه اعتبارات مبدأ وحدتی است پس یک وجود بود که در اعتباری نام او جهان امر باشد، و در اعتباری نام او جهان خلق پس هر دو به اعتبار مسمّا یکی باشد و آن یکی

---

۱. ن: این جایگه ۲. بدیا: جزو شد

که مسماست، اگر او را به اسامی و اضافات اعتبار کنند، بسیار بود در نمایش؛ و اگر اسقاط اسامی و اضافات او کنند، اندک نماید، تا به حدی که همه‌ی نامها از او فکنده شود، الّا واحد، یا احد و در جواب آنکه کسی گوید که این همه حقایق مختلفة الآثار که نسبت به یکدیگر اعتبارند، چگونه توان گفت که همه یک عین‌اند تا غیر نباشد؟، می‌فرماید که

همه از وهم تست این صورت غیر   که نقطه دایره است از سرعت سیر

چه اگر فرض کنند که نقطه حرکت کند چنان رود که در یک طرفة العین بلکه کمتر چند بار دوری به پایان آرد، آن نقطه البته نماید، و توهّم دایره شود، که گویا آن دایره در نظر است، نه نقطه؛ و به حقیقت نقطه است که در نظر است، و هیچ دایره نیست. پس مبدأ وحدانی را همین مثابت است که از غایت سرعت ظهور و لطافت تجلی خویش به وجود آنکه ظاهر است، نمی‌نماید، و عالم که از اعتبارات او متوهَّم است، با آنکه نه ظاهر است، می‌نماید:

یکی خط است از اول تا به آخر   بر او خلق جهان گشته مسافر

اگرچه از نقطه‌ی مبدأ وحدانی که ظهور و تجلی او در غایت سرعت متجدد می‌شود، تصور افتد که آن نقطه به تکرر نظر نقاط بسیار است همه به هم متصل، و از آن اتصال امتدادی مفروض که تعبیر از حاصل آن به خطّی مستدیر توان کرد، تواند بود که بر آن خط تعینات بسیار اعتبار کنند، که اطوار می‌یابند و به حد خویش هر یکی مبدأی و منتهایی از خط قبول می‌کنند و بر او می‌آیند و می‌روند و منقضی می‌گردند و خط بر حال خود است؛ و این برقرار بودن خط، دوام تجلی است همه از مبدأ حقیقی به این خط عبور می‌کنند و ظهور می‌یابند و بازسوی او به واسطه‌ی این خط عود می‌نمایند «منه بدأ و الیه یعود».

قاعده‌ی اهل تصنیف آن است که به سنّت حسنه بعد از تسمیه و

---

۱. ها: اندکی

تحمید[1] در موقف تحیّت ذکر خواجه‌ی عالمیان سبب ظهور مظاهر عیان که وسیلت[2] «لکل فی الکل» است، می‌کنند ناظم بر همان دستور، توسل به نعت آن حضرت می‌جوید، و خبر از پایه‌ی جلال و بسط جمال و ـ صلی الله علیه و آله وسلم[3] ـ باز می‌دهد، و می‌فرماید که:

در این ره انبیا چون ساربانند دلیل و رهنمای کاروانند

وز ایشان سید ما گشته سالار هم او اول هم او آخر در این کار

که امر هدایت است[4] از ظلمت‌کثرت به نوروحدت،و دعوت از شمل مرتبه‌ی امکان ممکن، به مشاهده و ملاحظه‌ی پایه‌ی وجوب واجب، و اول بودنش آن است که فرمود: «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطین».و آخر بودنش آنکه تعیین ختمیّت خویش نمود که: «و ختم بی النبیّون». و اگر آنچه حقیقت امر است از اولیّت حضرت پیغمبر به سرّ «اول ما خلق الله نوری»، که اشارت فرموده، در مذاق کسی نشیند[5]، به یقین بداند که اول تجلی ذات احدی النور که بعد از مرتبه‌ی اطلاق ملاحظه می‌رود، حقیقت آن حضرت است ـ صلی الله علیه و آله و سلم[6] ـ و تعیّن نوری او که تعبیر از آن به دایره‌ی میم احمدی کرده‌اند. و هر آیینه این نور منبسط و حقیقت جامعه را در ظهور کمالی باشد، که پس از او هیچ کمالی دیگر متصور نگردد، چه مبدأکمال آخر الآخر جز اول الاول نباشد، و اگر ظهور این نور را از اول مبدأ تا آخر منتهی سیری دوری مفروض افتد، لبته مبدأ دراین دور عین منتهی بود،و جزاین نتواند بود. چنانچه ناظم فرمود:

احد در میم احمد گشت ظاهر در این دور آمد اول عین آخر

بر او ختم آمده پایان این راه در او مُنزل شده ادعوا الی الله

مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جان‌فزایش شمع جمع است

بلی جمع الجمع مقام حضرت محمدی‌ست که حق با همه می‌بیند

---

۱. پا: تمجید. ۲. پا: وسیله. ۳. پا: علیه وسلم. ۴. پا: هدایت از. ۵. دا: بنشیند.
۶. پا: علیه و سلم.

و همه به حق مشاهده می‌کند نه در مقام جمع تنهاست که حق را بیند و خلق را نبیند ـ چه خلق را با حق دیدن مستلزم حجابی و غمی یا کثرتی حقیقی نیست که به حقیقت غیر حق موجود نیست، و وجود غیر جز به اعتبار عقل، نه ـ، و از جمال جناب احمدی که ظهور کمال مطلق اوست، جمیع انبیا را اقتباس است، چنانچه از نور شمع، جمع محظوظ گردند[1]

شده او پیش و دلها جمله در پی ‌‌‌‌ گرفته دست جانها دامن وی

دل‌ها و جان‌ها، قلوب و ارواح کُمّل است که به قدم وراثت او می‌روند در مقام معرفت و مشاهده. چون در ظهور نبوت اشارتی اجمالی ـ که قسیم مقام قاعده شود ـ بیان کرده، در طور ولایت هم‌چنین ایمایی می‌کند و می‌گوید:[2]

دراین ره اولیا باز از پس و پیش ‌‌‌‌ نشانی می‌دهند از منزل خویش

این راه همان راه است و این هدایت همان هدایت، الا آنجا در صورت نبوت و اینجا در کسوت ولایت:

به حد خویش چون گشتند واقف ‌‌‌‌ سخن گفتند در[3] معروف و عارف

چون هر کس را حدی در کمال به مقتضای عین ثابته‌ی خویش از ازل مقرر است، اینجا نیز معرفت او بر همان نهج مقدر[4] است، تا اگر بیان مرتبه‌ی عارف کند، یا نشان مرتبه‌ی معروف دهد، از آنجا بود که مقتضی معرفتش باشد. اگر حقیقت به اطلاق و صرافت در نظر یقین دارد قید از میان برمی‌گیرد، یا مقید [را] عین مطلق می‌داند. و اگر حقیقت مطلقه در دیده‌ی تحقیق او جز در صورت مقید نمی‌نماید، مطلق را در هر مقیدی به قیدی خاص می‌بیند، از اینجا تفاوت و تفاضلش متصور[5] می‌شود. و بنابراین معنی گفت:[6]

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق ‌‌‌‌ یکی از قرب و بعد و سیر زورق

---

۱. با: گردند. بیت ۲. با: می‌گوید. بیت. ۳. دا: از ۴. با: مقرر ۵. دا: مصوّر
۶. با: گفت. بیت

لازم نیست که هر که سخن به اصطلاح اهل باطن نگوید، نه ولی باشد. تواند بود که کسی را ولایت حاصل باشد، اما در دعوت و هدایت، وسیله‌ی بیان او همه ظاهر قرآن و حدیث بود.

چنانچه می‌گوید:

یکی را علم ظاهر بود حاصل   نشانی داد از خشکی ساحل

و تشبیه علم ظاهر به خشکی ساحل از آن کرده که در او غوص و تعمق معهود نیست، و ظاهر السلامة است. و اگر کسی غوص و تعمق می‌کند به مقتضی «من طلب شیئا و جدّ وجده»، از آن غواصی گوهر مقصود به چنگ می‌آرد، و آن علم توحید است که گوهر بحر علم و معرفت است. و بعد از حصول گوهر یا از[1] روی اتفاق نشانه‌ی قبول خاص و عام می‌شود یا به حسب تقدیر هدف تیر طعن و ملامت ایشان می‌گردد و گاه هست که بعض اولیا را حوالت به آن است که از گوهر به صدف التفات کند، و لطایف و حکم و فواید و نکات و علوم و معارف، جمع [کند]. و می‌دانند که این مجموع را نسبتی به اصل توحید هست، چنانچه صدف را به گوهر، و به یادگار آن گرد این می‌گردند، و وقت خود خوش می‌دارند. و ناظم به مثل این ملاحظه می‌فرماید:[2]

یکی گوهر برآورد و هدف شد   یکی بگذاشت آن نزد صدف شد

و معنی[3] نیست که حکیم مشربی درجه‌ی ولایت بیابد، و از طور طبیعیات و ریاضیات خواهد که طالبی به معرفت حق رساند، یا از الهیات و اقسام آن تنبیه به سلوک سبیل شناخت رکند چنانچه اشارت فرمود[4]

یکی از جزو و کل گفت این سخن باز   یکی کرد از قدیم و مُحدَث آغاز

و همچنین شاید بود که حرش ذوقی ولی باشد، و در عبارات نظم و نثر شاعرانه و مشبانه، مقاصد علم توحید و تفریع آن، از علوم احوال و مواجید و حقایق و معارف و شواهد و دلایل و مقامات و مسالک اهل

---

۱. با: گوهر از. ۲. با: گفت. ۳. با: منع. ۴. پ: فرمود که بیت.

حق، در لباس تشبیهات و تشبیبات، و پرده‌ی مجازات و استعارات، ورق اشارات و کنایات درج کند. و مقصود او مزید تشویق و ترغیب مریدان این راه بود، تا به دانه‌ی دلفریب کلام رنگین، مرغ استعدادِ طالب، در دام طلب اندازد. و از اینجا فرمود که (بیت):

یکی از زلف و خال و خط بیان[1] کرد شراب و شمع و شاهد را عیان کرد[2]

سخنها چون به وفق منزل افتاد در افهام خلایق مشکل افتاد

چرا که هر یک از اولیا، و داعیان راه حق، به قدر مقام و معرفت و طور بیان و تقریر خویش، ارشاد کردند و تنبیه نمودند، و تفاوت احوال ایشان در آنچه گفتیم، لازم بود. پس اختلاف در عباراتشان پدید آمد، و هر مشکل که افتد بی شایبه از اختلاف افتد، پس هر که خواهد که رفع اشکال ناشی از اختلاف بکند، باید السنه و اصطلاحات ایشان را تتبع نماید، و از افواه الرجال، علوم احوال فراگیرد، و ازین معنی گریز[3] نیست. چنانچه فرمود[4]:

کسی را کاندر این معنی است حیران ضروری می‌شود دانستن آن

پس به قدر ضرورت گرد اصطلاح اهل فقر گردند تا به ر قبیل سایر رسوم و عادات بود هر چند این نیز رسمی است. و رسم است که مصنفان ذکر سبب تألیف می‌کنند از جهت زیادتی میل خواطر و فواید. ناظم همان نهج مرعی داشت و چنین فرمود:

گذشته هفت و ده[5] از هفتصد سال ز هجرت ناگهان در ماه شوال

رسولی با هزاران لطف و احسان رسید از خدمت اهل خراسان

بزرگی، کاندر آنجا هست مشهور به اقسام هنر چون چشمه نور

چنین گویند که این بزرگ سید السادات امیرحسینی بود که در هرات مدفون است. و او را اقسام علوم بوده، لیکن به علم فقر و فن توحید و تصوف اشتهار یافته، طبیعت وقّاد و ذهن نقّاد و ذوق عالی و طور

---

۱. د: نشان. ۲. د: بیان کرد. ۳. د: گریز. ۴. د: فرمود بیت. ۵. د: هفت ده

جاذب داشته، تصانیف دارد از جمله خمسه‌اش مشهورتر است، و از خمسه، نزهة الارواح که به نظم و نثر مخیلانه نوشته، و در طریقه‌ی[1] ایهام و تجنیس داد داده، غریب‌تر.

همه اهل خراسان از که و مه ‏ ‏ درایـن عصر از همه گفتند او به
نوشته نامه‌ای در باب معنی ‏ ‏ فرستاده بـر ارباب معنی
در آنجا مشکلی چند از عبارت[2] ‏ ‏ ز مشکلهای ارباب اشارت[3]
به نظم آورده و پرسیده یک یک ‏ ‏ جهانی معنی انـدر لفظ اندک
رسول آن نامه را بر خواند ناگاه ‏ ‏ فتاد احوال آن حالی در افواه
در آن‌مجلس عزیزان جمله حاضر ‏ ‏ براین درویش مسکین گشته ناظر
یکـی کـاو بـود مـرد کـاردیده ‏ ‏ زمـا صـد بـار ایـن معنی شنیده
مرا گفتا جوابی گوی در دم ‏ ‏ کـز آنـجا نـفع گیرند اهل عالم
بدو گفتم چه حاجت کاین مسایل ‏ ‏ نوشتم بـارها انـدر رسایل
بلی گفتا ولی بر وفق مسئول ‏ ‏ ز تـو منظوم مـی‌داریم مأمول
پس از الحاح ایشان کردم آغاز ‏ ‏ جـواب نـامه در الفاظ ایـجاز
به یک[4] لحظه میان جمع بسیار ‏ ‏ بگفتم این سخن بی‌فکر و تکرار
کنون از لطف و احسانی که دارند ‏ ‏ زمـا ایـن خرده‌گیری در گذارند
همه دانند کاین کس درهمه عمر ‏ ‏ نکـرده هـیچ قـصد گـفتن شعر
بر آن طبعم اگرچه بود قادر ‏ ‏ ولی گـفتن نـبود الا بـه نـادر
ز نثر ارچه کتب بسیار می‌ساخت ‏ ‏ به نظم و مثنوی هرگز نپرداخت

گوییا گاه‌گاه غزلی یا قطعه‌ای می‌فرموده است بر سبیل ندرت.

عروض و قافیه معنی نسنجد ‏ ‏ به هر ظرفی درون، معنی نگنجد
معانی هرگز انـدر حرف نـاید ‏ ‏ کـه بـحر قـلزم انـدر ظرف نـاید

چه عروض میزان الفاظ منظومه است، و میزان الفاظ، میزان معانی نشود، که ظرف صوری به اندازه‌ی مظروف معنوی نبود. و آنچه میزان

۱. با: و طریقه. ۲. دا: عبارات. ۳. دا: اشارات. ۴. دا: یکی.

معانی تواند بود، معرفت تامّه‌ی اسمائیه است[1]، که لازم نشئه‌ی جامعه‌ی[2] انسان کامل است.

چو ما از حرف خود در تنگنایيم چرا چیزی دگر بر وی فزاییم؟

تعیّن انسانی را به اعتبار حمل سرّ نطقی و استمداد معنی اسمی، حرف[3] خواند، که چنانچه حرف[4] از وجهی دلیل معنی کلمه است، تعیّن انسان نیز دلیل معرفت جمیع حقایق است؛ و چنانچه او از وجهی دیگر پرده‌ی معنی است، تعیّن انسان حجاب ادراک مقصود است، و همه‌ی سالکان از حجاب تعیّن در مضیق‌اند.[5]

نه فخر است این سخن کز باب شکر است به نزد اهل دل، تمهید عذر است

سخن از سعت حال و ضیق تعین می‌فرماید که نه بر سبیل فخر است، بلکه از قبیل شکر است، بر سعت حال. و تمهید معذرتی است نزد ارباب دل که اصحاب واردات و احوال‌اند، که با وجود حال غالب که اقتضای محو تعیّن می‌کند، و چون تعیّن محو نمی‌شود و مزاحم است، صاحب حال در مضیق است. نه جای آن است که بر تعیّن، تعلّقی دیگر زیادت کند تا مضیق بیشتر شود، به آنکه معنی شعر و شاعری است، از انیّه و انانیت. چنانچه فرمود (بیت).

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید

اگرچه زین نمط صد عالم اسرار بود یک شمه از دکان عطار

شیخ فریدالدین عطار (قدس سره) مستحقّ این محمدت هست، و بیش از این؛ چه از بسیاری از اکابر اولیا منقول است[6] که نسبت تربیت خویش به روحانیت آن حضرت کرده‌اند. و شیخ زین‌الدین علی خلیفه که از ارباب حال و مکاشفه بود، در شأن جانش فرمود که: «شیخ عطار نه در عصر او مثل او بود و نه پیش از او و نه بعد از او چون او پیدا شود»

---

۱. د: نامه است. ۲. پا: جامعیه. ۳. پ: حروف. ۴. پا: حروف. ۵. د: مضیق‌اند بیت.
۶. پا: همچنین منقول است.

با وجود این ناظم در هر چه در این کتاب دست داده در گشایش، کوشش و کشش خود بوده است، نه از سخنان شیخ عطار یا دیگری مقصد اخذ کرده است و در صورت نظم درآورده. تا می‌فرماید که[1].

ولی این بر سبیل اتفاق است　　نه چون دیو از فرشته استراق است

چون از کیفیت معرفت و بیان خویش القا فرمود، که نه امری تتبعی و تقلیدی‌ست[2]، رجوع به اتمام[3] غرض تصنیف می‌فرماید و می‌گوید[4]

علی الجمله جواب نامه در دم　　نوشتم یک به یک نه بیش و نه کم

رسول آن نامه را بستد به اعزاز　　وزان راهی که آمد باز شد باز

دگرباره عزیز کارفرمای　　مرا گفتا بر آن چیزی بیفزای

همان معنی که گفتی در بیان آر　　ز عین علم با عین عیان آر

نمی‌دیدم در اوقات آن مجالی　　که پردازم بدو از ذوق حالی

که وصف آن به گفت‌وگو محال است　　که صاحب‌حال داند کان[5] چه حال است

ولی بر وفق قول قایل دین　　نکردم رد سؤال سایل دین

پی آن تا شود روشن‌تر اسرار　　درآمد طوطی نطقم به گفتار

به عون فضل و توفیق خداوند　　بگفتم جمله را در ساعتی چند

دل از حضرت چو نام نامه درخواست　　جواب آمد به دل کاین گلشن ماست

چو حضرت کرد نام نامه گلشن　　شود زو چشم دلها جمله روشن

طلب تسمیه‌ی کتاب از حضرت وهاب ممنوع نیست، همچون سایر حوایج علم به تسمیه از طریق الهام، نه مردود است. باب وحی و رسالت و نبوت، و نزول جبرئیل منقطع و مختوم است، اما القای قلب بی‌واسطه‌ی ملک باقی است به تخصیص که حضرت مصطفی (صلی الله علیه و آله وسلم[6]) فرموده است[7] «إنّ فی هذه الامة لمحدّثین و انّ امیرالمؤمنین[8] منهم» صدق رسول الله

---

۱. پا: که بیت. ۲. دا: تقلید است. ۳. دا، پا: تمام. ۴. پا: می‌گوید (بیت). ۵. بد: آن.
۶. پا: علیه وسلم. ۷. د: مصطفی فرموده است صلی الله علیه و آله و سلم که. ۸. پ: عمر.

آغاز اسئله واجوبه

○ سؤال[1]

نخست از فکر خویشم در تحیر،
چه چیزاست آنکه خوانندش تفکر؟

ناظم (قدس سره) این سؤال را به دوطریق جواب می‌فرماید. اول از طرز صوفی و دیگر[1] از طور حکیم. جواب صوفیانه به دو عبارت در بیتی ادا می‌فرماید، هر عبارتی، مصرعی. پس می‌گوید (جواب):

مرا گفتی بگو چبود تفکر؟! کزاین معنی بماندم در تحیر
تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کلّ مطلق

اما مؤدّی مصرع اول نزد صوفیه‌ی موحده، تعینات متکثره از وجهی که غیر حق بر آن اطلاق می‌کنند، در مقابل حق، به باطل مسمّی می‌شود. مأخوذ از قول لبید که «الاکل شیء ما خلاالله باطل»

و باطل بودن تعیّنات به این معنی، منافاتی با عدم بطلان در آیت «ربّنا ما خلقت هذاباطلا» ندارد، زیرا که فواید جلیله با این عدمیت بر وجود اعتباریشان مترتّب است که اجلّ آن تحصیل معرفت حق است به طریقی که از نمایش آن تعیّنات که نامش باطل است، صاحب مشاهده، منتهی به نماینده‌ی مطلق می‌شود که حق است؛ و از نمود زایل به بود ثابت می‌رسد. و اما مؤدّای مصرع[2] ثانی چون کل مستتبع جزاست، و اوست که مستتبع همه‌ی اشیاست، و هیچ چیز دیگر را این حالت نه، پس کل مطلق او را توان گفت و بس. و جواب حکیمانه چنین می‌فرماید:[3]

حکیمان کاندراین کردند تصنیف چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون حاصل شود در دل تصوّر نخستین نام آن باشد[4] تذکّر

یعنی در فن بحث و نظر، در زمان تعریف تفکر، حکما که اهل این

---

۱. د: صوفی دیگر. ۲. د: مصرع. ۳. پا: می‌فرماید که (بیت). ۴. د: داری باشد.

می‌اند، نخستین تصور که دردل حاصل می‌شود،[و] آن تصور مبادی مطلوب است که سابقه‌ی مستحضر له بوده، و به یاد می آید، نام آن تذکر می‌کنند. و چون در آن تصور از مرتبه‌ی تذکر گذشتند، عبرتش می‌خوانند چنانچه فرمود:[1]

وز او چون بگذری هنگام فکرت بود نام وی اندر عرف، عبرت

زیراکه عبور از او به مرتبه‌ی دیگر واقع می‌شود که آن تدبر از برای مطلوب است و به آن اعتبار، تصور، تفکر می‌شود و لهذ نظم رفته[2]

تصورکان بود بهر تدبر به نزد اهل عقل آمد تفکر

و این معنی که گفته شد، طریق کسب تصور مجهول است از تصورات معلومه و اگر خواهند که تصدیق مجهول، معلوم کنند، طریق آن است که کسب آن از تصدیقات معلومه کنند و آنچه در نظم ناظم خواهد آمد که از ترتیب تصورات معلومه، تصدیق نامفهوم، مفهوم گردد، شاید که نظر به آن کرده باشد که، تصورات ثلاث[3] که آن تصور محکومٌ علیه و تصور محکومٌ به و تصور نسبت بینا بین[4] است، چون موقوف علیه‌ست در هر تصدیق از تصدیقات معلومه که اجزای قیاس‌اند، و آن تصدیقات موقوف علیها [بود] در قیاس، و قیاس موقوف علیه بود در تصدیق نامفهوم؛ پس تصورات فی‌الجمله[5] موقوف علیها بود در تصدیق نامفهوم؛ و چنان باشد که کسب آن تصدیق که از تصدیقات مرتبه بوده، به اعتبار توقف مذکور، گوییا از تصورات شده. و بیتی که توجیه مبحث آن، این سخن می‌شود که گفتیم، این است که می‌گوید:

ز ترتیب تصورهای معلوم شود تصدیق نامفهوم، مفهوم

و گاهی که ترتیب از قضایای شرطیه رود، مقدم و تالی در آنجا به جای موضوع و محمول در قضایای حملیه اصطلاح است، چراکه آنچه به

---

۱ پا: فرمودبیت. ۲ پا: رفته بیت. ۳. دا: ثلث. ۴ پا: نسبت بین است.
۵ پا: ثلاث فی الجمله

جای موضوع است پیش واقع می‌شود و آنچه به جای محمول است از پی درمی‌آید و چون ترتیب میان مقدم و تالی رفت، و بعد از آن قضایا که مقدمات قیاس‌اند، به شرایط مرتب گشت، هر آینه از آن قیاس، نتیجه به حصول پیوست، که آن قضیه‌ی دیگر است، که مراد از ترتیب مذکور خود او بوده است و آن تصدیقی است که قصد فهم و علم او کرده‌اند. و در اقتران مقدم و تالی در ترتیب اجرای قیاس و حصول نتیجه، ناظم تشبیه می‌کند مقدم را به والد و تالی را به والده و نتیجه را به ولد[1] اگرچه ظاهر آن است که صغریٰ و کبرای قیاس را تشبیه به والدین بایستی کرد. پس می‌گوید:

مقدم چون پدر، تالی چو مادر　　نتیجه هست فرزند ای برادر

و چون ترتیبی که در غرض[2] تحصیل وافی‌ست، بی‌استعمال قانونی میسر نمی‌شود، می‌فرماید[3]:

ولی ترتیب مذکور از چه و چون　　بود محتاج استعمال قانون

و قانون قاعده‌ی[4]ست کلّیه که وضع کرده باشند او را تا احوال جزئیات از او دانسته[5] شود و منطبق باشد بر جزئیات خود. و اینجا مراد قانون منطقی است که به استعمال آن ذهن را از خلل در فکر صیانت می‌کند[6]، تا معانی چنانکه[7] هست، معلوم می‌گردد و در این فن گفته‌اند که تصورات به چه کیفیت ترتیب کنند و تصدیقات به چه کیفیت. پس کسی که خواهد که کسب مجهولات از معلومات بر نهج ترتیب فکری کند، او را از استعمال این قانون گریز[8] نباشد. و چون این طور بی‌تعلّم[9] و تعب و مشقتِ تحصیل[10] غالباً نمی‌باشد، نه آنکه به سهولت از فطرت خود به مدد لطف حق تعالی بی‌واسطه‌ی چیزی دیگر عرض به حاصل می‌آید، آن نیز تتبّعی و تقلیدی باشد، و در تتبّع و تقلّد، راه بر سالک سخت دراز می‌شود. پس

---

۱ پا: نتیجه به ولد. ۲ پا: که غرض. دا: در غرض. ۳ پا: چنانچه می‌فرماید.
۴ پ: ان قاعده. ۵ پا: از او دانسته. دا: او دانسته. تصحیح قیاسی است. ۶ پا: می‌کند.
۷ پا: چنانچه. ۸ پا: گریز. ۹ پ: تعلیم. ۱۰ پا: مشقت و تحصیل

بهتر آن بود که این طریق که آن را نظر خوانند و موقوف بر ترتیب فکری و محتاج استعمال قانون و تتبّع فن کثیرالتعب[1] است، رها کند، و عصای استدلال از دست عقل بیفکند، [و] موسی وار در وادی ایمن دل به سیر در آید، تا حقیقت مطلقه در صورت روشنایی آتش عشق از شجره‌ی روح او را به معرفت خود دعوت کند، و آن حقیقت را هم به تعریف آن حقیقت شناسد و از او راه به معرفت همه چیز برد[2] پس آنچه به سال‌ها به تعب نظر و استدلال او را حاصل می‌شد یا نمی‌شد، از روی کشف دفعتاً دست دهد. و بر این جمله، ناظم (قدس سره) در این ابیات اشارت نموده[3]:

دگرباره در آن چون نیست تأیید — هر آینه که باشد محض تقلید
ره دور و دراز ست آن[4] رها کن — چو موسی یک زمان ترک عصا کن
درآ در وادی ایمن زمانی — شنو انّی انا اللّه بی‌گمانی

بعد از ترغیب و تحریض در این ابیات، بر میل[5] به سوی تهیّه‌ی ذوق و کشف، و ترک مکابره‌ی نظر و استدلال، اشارت به مشهد و مکاشف موحّد می‌کند، و می‌فرماید که:

موحد را که از وحدت شهودست — نخستین نظره بر عین وجودست

از راه کشف و بداهت، نه از نظر دلیل و برهان، چه امر هستی بی‌آنکه کسی اثبات کند، همه کس را بدیهی است. غایت آنکه علم به این بداهت لازم نیست که بدیهی بود. لاجرم موحد فی الحال که ادراکش در کار آمد و جز هستی‌اش مُدرک نشد و هرچه پس از هستی ادراک کرد، همه به واسطه‌ی هستی دریافت، متفطن شد که ثبوت هستی نه به واسطه‌ی چیزی دیگرست جز هستی، و او به خود ثابت است و در این ثبوت احتیاج به غیری ندارد، و عدم احتیاج در ثبوت عبارت از وجوب است. پس وجود [را] به وصف وجوب از راه کشف و بداهت نه از روی نظر و استدلال به فطرت صافی و معرفت وجدانی دریافت، به اول نظره،

---

۱. پ: کثیرالشعب. ۲. پا: هر چیز برد. ۳. د: نموده که بیت. ۴. پا: این. ۵. پا: ابیات میل

چه از هر چیز بر دیده‌ی اصحاب بصیرت آنچه اول جلوه می‌یابد نفس هستی است و آن [در] زمان تعیّن، اعتباری و [به نزد] غافل زیر معنی در پرده‌ی عصمت است. لیکن در عارف پرده ندارد و از این حال آگاه است و در مشاهده از این مقصود حقیقی [است]. چنانچه می‌فرماید:

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید

وچون گفته شد که وجود واجب بدیهی است، اما لازم نیست که علم به بدیهی، بدیهی باشد. پس اگر ناظری گوید که مسلّم که وجود که عین واجب است، بدیهی است، اما چون علم به بداهت او نه بدیهی است، نفی استدلال نتوان کرد،و از طریق فکر تواند بودکه آخر به معرفت وجود رسد، که عین واجب است، یعنی بداند که بدیهی‌ست. با و گفته شود که به مجرّد قانون منطقی این غرض به حصول نمی‌پیوندد بلکه فکر آن زمان منتهی به مقصود شود که با او دو شرط باشد.

یکی تجرید عقل از حواشی شُبَه و شکوک و از مین به تصلّب و تعصّب. و دوم، نوری که بر سبیل مدد از عالم قدس الهی در دل صاحب فکرت درخشان گردد، تا به آن روشنایی، عقلش از ظلام زلل محفوظ ماند، و گام تفکر راست نهد. والاّ از تفکری که با او تجرید و تأیید نباشد، به مقصود نتوان[1] رسید؛ چنانچه فرمود:

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنگه لمعه‌ای از برق تأیید
هر آن کس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

پس فی‌الواقع تأیید حضرت حق‌تعالی است به نور محیط خویش که قطع حیرت می‌کند در راه معرفت او، نه استعمال منطق. بلکه استعمال منطق از جهت حیرت است که دارند و اگرنه چون حیرت سودی و کشف و مشاهده حاصل می‌بود چه حاجت به منطق می‌افتاد و چه ضرورت در استدلال از ممکن به واجب باعث می‌شد؟ لاجرم گفت:

---

[1] ۱. ب: نتواند.

حکیم فلسفی چون هست حیران   نمی‌بیند از اشیا جز که امکان
از امکان می‌کند اثبات واجب   از آن حیران شد اندر ذات واجب

چه اگر به نور واجب تعالی ذات او بشناختی، و با وجود بداهت امر، خود را به غلط نینداختی ـ که این امر[1] نه بدیهی است ـ حیران نشدی اما چون استدلال از وجود ممکن می‌کند به ذات واجب، حیران می‌شود به واسطه‌ی اموری که در طریق استدلال سبب حیرت می‌گردد، که دور و تسلسل از آن جمله است. و در برهان از[2] ارتکاب ابطال آن لازم [است]. و صورت برهان او این است که می‌گوید که ممکن‌الوجود را ناچار است از مرجّحی در وجود که به ممکن بود، چه ترجیح وجود ممکن از طرف ممکن، مؤدی به دور یا تسلسل می‌شود که هر دو محال و باطل است. پس ماند که مرجّح وجود ممکن، واجب باشد. و ممکن به وجود آمده است، پس واجب‌الوجود که مرجّح وجود اوست، موجود بود. و چون مرتکب ابطال دور و تسلسل شد، زمانی فکر در دور می‌کند که توقف چیزی است به چیزی که آن چیز باز موقوف[3] است بدو[4]، و زمانی در تسلسل اندیشه می‌نماید، و آن توقف چیزی‌ست بر چیزی که آن چیز موقوف باشد بر چیزی دیگر الی غیرالنهایه. و مقصود او از فکر در دور و تسلسل، تا ابطال [آن دو] کند آن است که از عدم دور و تسلسل استدلال به وجود واجب کند. اگرچه ابطال دور به اقسام آن وضوحی دارد، اما در ابطال تسلسل نظر است، پس از این جهت و جهاتی دیگر، در اثبات واجب حیران می‌شود.

چنانچه ناظم اشارت به بعضِ طرقِ حیرت او می‌کند که می‌گوید

گهی از دور دارد سیر معکوس   گهی اندر تسلسل گشته محبوس

در ابطال دور می‌فرماید که سیر معکوس دارد، اشارت به آنکه[5] از موقوف علیه بازمی‌گردد، و به همان اعتبار اول از برای ابطال. یا به سیر

---

۱. دا: که امر. ۲. با: او. ۳. با: که موقوف. ۴. دا: برای. ۵. با: آنک.

معکوس آن می‌خواهد که از عدم او که رجوع در وجود اوست، استدلال کند به مطلوب. و در ابطال تسلسل می‌فرماید که محبوس است که در سلسله‌ی ممکنات غیرمتناهی فکر می‌کند که هر یکی اگر متوقف[1] بر دیگری‌ست، باطل است؛ و از قید این فکر درار بیرون نمی‌آید. یا مراد به حبس او آن است که در تسلسل بازمانده است که ابطال آن را تمام نمی‌تواند کرد. وفی‌الحقیقه اگر نظر کرده شود، خود حبس او از حیاب عقل اوست که در وجود به تعدد قایل شده است، و از تعدد، سلسله‌ی تسلسل اسباب، در پای فکرتش پیچیده و قیدش کرده. تا ناظم می‌فرماید که:[2]

چو عقلش کرد در هستی توغّل — فروپیچید پایش در تسلسل

حکیم، در اقامه‌ی[3] برهان که در او استدلال می‌کند از ممکن به سوی واجب، اگر فکر آن کرده که به مقتضای «و بضدها تتبیّن الاشیاء» از حادث، قدیم بداند، در این موضع باری مشکل است، چه حق را ضدّی و ندّی نیست. چنانچه ناظم اشاره فرمود که:[4]

ظهور جمله‌ی اشیا به ضدّ است — ولی حق را نه مانند و نه ندّ است

ضدیّت، تمانع در ذات است؛ و ندیّت، تشارک در صفات؛ و مثلیت اعم از هر دو. و روشن است که ممکن چون به خود نیست و واجب تعالی قدیم است، نه ممانع اوست در ذات، و نه مشارک او در صفات؛ چه ذات ممکن، محتاج، و ذات او غنی [است]؛ و صفات ممکن، حادث، و صفت او، قدیم؛ و لوازم او نیز نه از قبیل لوازم ممکن [است]. پس چگونه از ممکن الوجود، واجب الوجود به طریق مفروض که معرفت ضدّ است به ضد توان شناخت؟ ناظم می‌گوید:[5]

چو نبود ذات حق را ضد و همتا — ندانم تا چگونه داند او را[6]

---

۱ دا: متوقف اگر ۲ ها: می‌فرماید ۳ ها: اقامت. ۴ دا: ناظم فرمود که
۵ ه، (ناظم می‌گوید) را ندارد. ۶ این مصرع در نسخه ها افتادگی دارد.

بود ذره ممکن از واجب نمونه چگونه دانندش[۱] آخر چگونه؟

معرفت ذات واجب‌الوجود به وسیله‌ی ممکن‌الوجود کسی که گمان برد، از جهل او باشد. چه معرِّف، جلی [از معرَّف] باید، و حال آنکه پیدایی نورامکان در جنب پیدایی نور وجوب، به مثابت روشنایی شمع است به نسبت با شعاع آفتاب عالمتاب که بیابان در بیابان فروگرفته باشد، نه در روزنه‌ای تابان بود و بس. زیرا که می‌فرماید[۲]:

زهی نادان که او خورشید تابان
به نور شمع جوید در بیابان

اهل افادت را عادت می‌باشد که معانی معقوله را در صور محسوسه تمثیل دهند تا اگر قوت فهم کسی از ادراک غوامض عاجز باشد، مقصود از مثال به سهولت دریابد، و از برای تقریر و توضیح مراد نیز این طریقه مستحسن است. پس ناظم (قدس‌سره) دراین کتاب بر این منوال رفت، و ابتدا به تمثیلی کرد بر آنچه گذشت در سؤال و جواب تفکر، مشتمل بر آنکه در معرفت واجب، احتیاج به استدلال از ممکن نیست،و حدوث امکان، واسطه‌ی معرفت قدیم نمی‌توان ساخت؛واگر عقل منتهی به معرفت واجب نشود، نباید گفت که چون واجب‌الوجود از ممکن‌الوجود ثابت نگشت، پس عالم به خود ثابت باشد؛ و غلط نباید کرد که قطع استناد ممکن از واجب کنند،[۳] و ممکن را قدیم بالذات گویند، چه حدوث ممکن‌الوجود ظاهر است[۴] و نزد دیده‌ی اصحاب کشف، هر عالم که ممکن‌الوجود است، متجدد می‌شود. پس چنانچه او را قدیم بالذات نمی‌گویند، سزاوار آن است که[۵] قدیم بالزمانش نیز نخوانند و به فضولی عقل، تصرف در آنچه نمی‌دانند، نکنند؛ که هر کس را که غلطی واقع شده، و در حیرتی افتاده، از ممرّ عقل ناقص بوده است. چنانچه در ابیات تمثیل اشاره به آن می‌رود؛ تمثیل:

---

۱. ها: دانی‌اش ۲. دا: می‌فرماید که ۳. د: کند ۴. دا: ممکن‌الوجود است ۵. ب: چه

اگر خورشید بر یک حال بودی شعاع او به یک منوال بودی،
ندانستی کسی کاین پرتو اوست نبودی هیچ فرق از مغز[1] تا پوست

معرفت نوری که در ظهور، نقل و تحویل طلوع و غروب و استوا و زوال دارد، آسمان است، چه از این عوارض به حال او استدلال می‌توان کرد، چنانچه در قرص آفتاب واگر نه اختلاف احوال او بودی، متنبّه نگشتی که آفتاب پرتوی دارد که در احوال مختلفه اشیای متنوعه را به آن پرتو آثار گوناگون می‌بخشد؛ به خلاف نوری که در ظهور، عوارض مذکوره ندارد که از آن عوارض استدلال به حال او رود. پس معرفت او اگر نه بر سبیل کشف و تجلی شود، بسی دشوار است. و از اینجاست که معرفت نور واجبی که هستی این عالم امکانی تابش اوست، از راه استدلال حاصل کردن، مؤدّی به حیرت است؛ چه موجبات استدلال که در غیر او ـ مثل آفتاب ـ هست، در او نیست، با آنکه تابش علی الدوام دارد و به واسطه‌ی این معنی عقول ضعیفه را غلط می‌افتد، و عدم تغیّر و تبدّل و قیام به ذات خود که صفت آن نور است، نسبت به[2] تابش او می‌کنند، از جهت دوام ظهور، و پندارند که تابش به خود ظاهر است، و نمی‌دانند که دوام او با عدم بروغ و افول اصل او مستلزم عدم استناد او به اصل نیست، بلکه اصل است که در تابعه است، و به عمده‌ی تابش خویش محتجب است. و آن تابش اگرچه دایم[3] است، اما در هر طرفة العین متجدد است پس او را دوامی است در عین تجدد؛ دوامی که مستلزم قدم ذاتی و زمانی هیچ کدام نیست؛ لکن هر کس به قدر تفکر[4] خویش در این مُدرَک تعقلی دارد و تخیلی، و اکثر [مردم] دور افتاده‌اند و محجوبند. چنانچه در ابیاتی که می‌آید، ناظم (قدس سره) تنبیه به آن می‌فرماید و می‌گوید:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی‌ست پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل نیاید اندر او تغییر و تبدیل

---

۱. با: هیچ مغز از فرق. ۲. با: به. ۳. با: دایمی. ۴. دا: هر کس به فکر

تو پنداری جهان خود هست دایم / به ذات خویشتن پیوسته قایم
کسی کو عقل دوراندیش دارد / بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشی عقل فضولی[1] / یکی شد فلسفی، دیگر حلولی

فلسفه فن نظر و بحث است، و این لفظ از لغت یونانیان مأخوذ است؛ مستفاد از او به لغت فُرس[2]: دوستی دانش. منسوب به این فن را فلسفی گویند. و از عقاید فلاسفه چند چیز است که نزد علمای شریعت به آن مکفّرند، مثل[3]: [اعتقاد به] قدم عالم، و انکار حشر جسمانی، و نفی عالمیّت حق‌تعالی به جزئیات.

و حلول ـ حاشا لِلّه ـ اعتقاد [به] درآمدن حق‌تعالی است در اشیای لطیفه، مثل حلول او در وجه لطیف انسانی، یا جسم او، یا دل صنوبری او. و [بدان که] هم اعتقاد فلسفی در مذکورات متقدّمه باطل است ز جهت عدم برهان غیرمتعرض بر مدّعا؛ و [هم] از جهت وجود دلیل نقلی از قرآن و حدیث و اجماع برخلاف آن، و هم [برخلاف] اعتقاد حلولی. چه، ادلّه‌ی عقلیّه و حجج نقلیّه بر تنزه و تقدس[4] واجب تعالی از جسم و جوهر بودن که حلول در آن متصور است، قایم[5] است. لاجرم صاحب کتاب ـ رحمه الله ـ در موضع [بایسته] تعریج ذکر ایشان می‌کند، و بعد از آن به ذکر دیگران که در بطلان اعتقاد، یا غلطِ فهم با ایشان برابر نیستند، بلکه در منزل شکوک و شُبَه[6] باز مانده‌اند، مشغول می‌شود. و چون قصور همه از جهت تعقل غیر صایب واقع است، تنبیه به ترک استدلال می‌کند، و اغرا بر تهیه‌ی[7] ذوق کشف می‌فرماید، که:

خرد را نیست تاب نور آن روی / برو از بهر او چشمی دگر جوی

به «نور آن روی» اشعه‌ی ظهور ذاتی می‌خواهد، و به «چشم دگر» قوّت ادراک کشفی.

---

۱. پا: عمل و فضولی. ۲. دا: به لغت یونان. ۳. دا: ازو. ۴. پا: تنزیه و تقدیس. ۵. پ: قایل.
۶. پا: شبهه. ۷. پا: تهیّئ.

دوچشم فلسفی چون بود احول ز وحدت دیدن حق شد معطّل

احول یکی را دومی بیند[1]، و فلسفی چون زاید بر وجود واجب، اثبات وجود ممکن می‌کند، [و نه دین اینکه] علی سبیل الحقیقة والوقوع و نه حقیقت در خارج جز یک وجود واجبی چیزی دیگر نیست، لاجرم او را احول خواند و از مشاهده‌ی وحدت حق معطلش گفت، که[2]:

ز نابینایی آمد رای تشبیه ز یک چشمی‌ست ادراکات تنزیه

تشبیه به حسب لغت، مانند کردن است؛ و تنزیه، پاک داشتن. و نزد علمای شرع، تشبیه، اثبات کردن صفات مخلوقات است خالق را ـ تنزّه عن ذالک ـ و تنزیه نفی صفات مخلوقات است از خالق و نفی هر چه در او نقص و عیبی باشد از او ـ جل قدسه ـ و به اصطلاح صوفیه‌ی موحّده[3]، تشبیه، اضافت تعیّنات است به سوی وجود واحد مطلق، و اضافت او به سوی تعیّنات؛ و تنزیه، اسقاط آن اضافات.

و به هر تقدیر، تشبیه را از آن جهت گفت که از نابینایی است که نابینا آنچه نمی‌بیند، هر زمانش مانند به چیزی می‌کند، و صفاتی که در او نمی‌باید، اثبات می‌کند، و اضافتی که نمی‌شاید، جایز می‌دارد. و تنزیه را از آن، سبب گفت که از یک چشمی است که یک چشم، ادراک مشبع که به هر دو چشم واقع می‌شود، ندارد. پس گاه هست که طرفی از مرئی که می‌باید دید تا مرئی دیده باشد، نمی‌بیند، و بر آن است که آن طرف نه از حد مرئی است، و مرئی مجرد است از آن، و اسقاط اضافت[4] آن طرف از مرئی می‌باید کرد. چنانچه گفت:[5]

تناسخ زان سبب شد کفر و باطل که آن از تنگ‌چشمی گشت حاصل

اعتقاد انتقال روح از بدن انسان به بدن انسان [دیگر] اعتقاد نسخ است؛ و به بدن حیوان، اعتقاد مسخ؛ و به صور نباتی و معدنی، رسخ؛ و

---

۱. دا: دوبین بیند. ۲. دا: که ندارد. ۳. پا: موحدیه. ۴. دا: اضافه.
۵. دا: (چنانچه گفت) را ندارد.

دَوَران روح بر جمیع تا نشئه‌ی خود تمام کند، فسخ.

و اعتقاد هر چهار معنی نزد اهل حق باطل است. و ناظم (قدس سره) تعرض به اشهر که تناسخ است نموده، فرمود که کفر و باطل است. اما کفر بودنش بواسطه‌ی آن [است] که مستلزم نفی اعاده‌ی اجزای اصلیه می‌شود که عبارت از حشر جسد است. و اما بطلانش نظر به مذهب ارسطو و آنان که تابع او شده‌اند از حکما ـ و متکلمان که موافقت با ایشان ـ در این مسئله [است] که از قول تناسخ تعلق دو نفس به یک[1] بدن لازم می‌آید. و به وجدان نزد هر احدی بطلان این معنی روشن است. و اعتقاد تناسخ، خواه کفر و خواه باطل گیر که از تنگ چشمی است، که در دیده‌ی تصور تناسخی نمی‌گنجد که هر بدنی ابتدایی را روحی فایض باشد، و در تعلق آن بدن تنها، عالمی وسیع در ثواب و عقاب، و مکافات و مجازات شخص را ثابت بود، به هر کیفیت که آن بدن باشد در نشئات[2] و برزخ و حشر.

و از اینجا دریافته می‌شود که معتقد تناسخ، در قدرت حق تعالی سمت و محال فیض تصور می‌کند. این است نهایت[3] حوصله‌ی تنگ:

چو اکمه بی‌نصیب از هر کمال است　　　کسی کو را طریق اعتزال است

تناسخی را تنگ چشم گفت[4] با وجود اضافت کفر؛ و معتزلی را شبیه اکمه خواند که دیده ندارد، از جهت آنکه نفی امکان رؤیت می‌کند در دنیا، و چندان غلوّ می‌کند که در آخرت نیز جایز نمی‌دارد. یعنی از مشاهده، معزول، و از حق، مهجور، و از همه کمالی، محروم[5].

---

۱. د: یک ۲. ها: نشئه ۳. ها: غایت ۴. ها: گفته

۵. در نسخه‌ی د حاشیه‌ای برای این قسمت نوشته شده است که در نسخه‌ی ها نیست، این حاشیه توسط کس دیگری نوشته شده است. به هر روی برای اطلاع و مزید استفاده نقل می‌شود: «و مراد از رؤیت به مشرب اهل حق ـ قدست اسرارهم ـ رؤیت معنوی‌ست نه صوری، و مشاهده‌ی سرّی و باطنی‌ست، نه دیده‌ی حسی و ظاهری؛ و بینش به روشنایی دیده‌ی دل و یقین است، نه نمودِ ری به یاری نظر ظاهربین؛ و دریافت بصیرت است، نه ادراک بصر؛ و دید به دیده‌ی سِرّ است، نه نظر به جسم و چشم سر و به این معنی اشارت

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر — که از ظاهر نبیند جز مظاهر

اهل ظاهر که ایشان علمای رسوم‌اند، دیدگان بصر و بصیرت باز کرده‌اند، لیکن چشمشان اشعه و در رمد است، و نیک نمی‌توانند گشاد، که از ادراک ظواهر اشیا به ادراک بواطن اشیا نقل کنند. پس به واسطه‌ی عدم ادراک، نفی امور باطنه می‌کنند و در آنچه اهل دل خبر داده‌اند راه قدح و طعن می‌سپرند، و این معنی از انصاف دور است؛ مصراع[1]. «نه هرچه ترا نیست کسی را نبود»؛ چنانچه می‌گوید[2].

کلامی کان[3] ندارد ذوق توحید — به تاریکی در است از غیم تقلید

و از طبقه‌ی علمای رسوم، متکلّمه در نفی وحدت وجود مبالغه[4] بیش می‌کنند، که دیگران گاه هست که می‌گویند که ما از ادراک این معنی عاجزیم. و متکلم می‌گوید که من به دلیل می‌دانم که آنچه صوفی می‌گوید، خلاف واقع است. و این مبالغه او را به سبب تراکم حجب تقلیدات است، و عدم روشنایی از برق توحید ذات. اما فی‌الواقع فرق است میان شیخ دین و پیشوای اهل یقین، المؤید من‌الله بساطع نورالتوحید المستبین، رئیس اهل الطریقه[5] الشیخ ابی الحسن الاشعری و میان سایر متکلّمان، که او از مبالغه که ایشان می‌کنند، به غایت دور است، و تابع او دایم با نور توحید در حضور:

در او هر چه بگفتند از کم و بیش — نشانی داده‌اند از دیده‌ی خویش

فرق حق و باطل هر کس را از آنجا نشان و خبر است، که او را دریافت دیده و نظر است، و کما هو حقّه معرفت واجب الوجود کس را حاصل نه:

اشارت به مراتب فروغات ایمان می‌شود که مدی اسلام و ایقان در بیان اصول طریقه‌ی مستقیمه به اصطلاحات این طایفه‌ی علیه‌ی عالیه، تعبیر از آن به علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین کرده‌اند. تعالی الله عما یقول الجاهلون علواً کبیراً. چنانچه در سه اخیر امتنانی به این معنی می‌توان یافت. پا: (مصرع) را ندارد. ۲. دا: (چنانچه می‌گوید) را ندارد.
۳. دا: کو ۴. پا: مبالغت ۵. پا: السنة

منزّه ذاتش از چند و چه و چون تعالی شأنه عمّا یقولون

○ سؤال[1]

کدامین فکر ما را شرط راه است؟ چرا گه طاعت گاهی گناه است؟

چون سخن در اصل فکر به حد بیان رسید، و مطلقاً نفی توسل به او در سلوک سبیل حق کرده نشد، جای آن است که سایل سؤال کند که: اگر سالک به وسیله‌ی فکر راه رود، چون فکر به اعتبار متعلق مختلف است، کدام فکر شرط است که بدو توسل جویند، و حکمت چیست که در لسان شرع، فکری مأمورٌ به وطاعت است، و فکری منهی عنه و معصیت؟

○ جواب:

در آلا تفکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است

می‌فرماید که شرط سلوک راه معرفت آن است که در شأن‌های فعلی و وصفی حضرت حق‌تعالی فکر کنند، و در نعمت‌های او تأمل نمایند تا از آن آلا و نعما به ستایش و ثنای واجب‌الوجود منتهی گردند. و در ذات اقدسش فکر نکنند؛ چه فکر، ترتیب[1] اموری‌ست در ذهن از جهت تحصیل معرفت حقیقی[2] که از آن امور فراهم آید، و این معنی مستلزم کثرت است، و در ذات باری‌تعالی کثرت مجال ندارد، و تصور آن وسوسه‌ی شیطان و عین عصیان است. و در خبر آمده است که: «تفکروا فی آلاء الله و لاتفکروا فی ذات الله».

و اهل مکاشفه خود برآنند که معرفت ذات واجب‌الوجود را احتیاج به تحصیل نیست، وکشف از بداهت این معنی مبنی است، و دانسته دانستن، تحصیل حاصل می‌شود، و راجع به احالت؛ چنانچه می‌فرماید که[3]:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان، تحصیل حاصل

---

۱ پا: ترسیه. ۲ پا: حقیقی. ۳ ده: می‌فرماید: بیت

و در دو اهل مشاهده اجلا و اجلّی از نور واحی دیگر چیزی نیست، و ماسوای او به او موجود و قیم و نماینده‌اند،[1] چنانچه در آن المام رفته و باز اینجا ناظم در باب مزید ایضاح اشارت به آن می‌کند که

چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا؟

و از آنجا که اطلاق ارست و عظمت جلال و، با آنکه هیچ ذره از موجودات، بی‌پرتو آفتاب ظهور او وجود ندارد، نور محیط او در مظاهر مراتب عالم نمی‌گنجد، از دو جهت یکی آنکه مظاهر حدث و منتهی است و نور او قدیم و بی‌پایان دیگر آن [که] نور علی سبیل الاطلاق اگر بی‌پرده‌ی اسما و صفات وقید افعال و آیات، اشراق می‌کند، بر مصداق «لَاَحْرَقَتْ سُبُحاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهی اِلَیهِ بَصَره من خَلْقِهِ»، نام و نشان عالم نمی‌ماند با وجود این معنی چگونه معرفت آن حضرت به وسیله‌ی عالم و مظاهر آن طمع توان داشت؟ چنانک اشارت فرمود:[2]

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

و اگر عقل قاصر پندارد که به‌وسیله‌ی استدلال از مظاهر جهان، به نور مطلق بی‌پایان حق می‌توان رسید، مثل او چون خفاش باشد که با آنکه دیده‌ی او قوّت آفتاب دیدن ندارد، دعوی کند که من نور او فاش می‌بینم. هوشمند از این حال اعراض کند. چنانچه تنبیه کرد که:[3]

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش

به نور او هم به نور او می‌توان رسید، نه به عقل ضعیف، که در راه وصول به منزله‌ی جبرئیل است در راه معراج احمدی، که با وجود همقصد هزار سال از عظمه‌ی نور جلال می‌اندیشد، و از آن مشهد باز می‌ایستد، که: «لَوْ دَنَوْتُ اَنملةً لَاَحْتَرَقْتُ» چنانچه[4] ناظم لطیف می‌فرماید که[5]:

---

۱ پا: نماینده. ۲ د: (چنانکه اشارت فرمود) را ندارد. ۳ دا: که، بیت
۴ دا: (چنانچه) را ندارد. ۵ دا: (که) را ندارد

در آن موضع که نور حق دلیل است   چه جای گفت و گوی جبرئیل است

فرشته گرچه دارد قرب درگاه   نگنجد در مقام لی مع الله

چه در آن وقت و حال تعین ملک مقرب و نبی مرسل ـ که اشارت به جبرئیل امین و به حضرت سیدالمرسلین باشد ـ به حکم توحید مطلق و اقتضای نور وحدت از میان برخاسته. چنانچه فرمود:[1]

چو نور او ملک را پر بسوزد   خرد را جمله پا و سر بسوزد

گاهی که ملکی چون جبرئیل مثل مشتری در مقارنه‌ی آفتاب از تاب احتراق در آن نور کناره می‌کند، و الاّ می‌سوزد، عقل انسانی چه مثابت دارد که در آن سبحات به همگی مضمحل نگردد، و محترق نشود؟ پس با وجود این حال به نور عقل چگونه کسی معرفت ذات ذی‌الجلال حاصل کند:

بود نور خرد در ذات انور   بسان چشم سر در چشمه‌ی خور

باید دانست که انوار دو قسم است: انوار محسوسه، و انوار معقوله. و در هر یکی از این دو قسم تفاوت بسیار در میان انواع و افراد آن واقع است. اما در انوار محسوسه میان نور نار، و نور کواکب؛ و میان حمره‌ی[2] آتش و زبانه‌ی او؛ و میان زبانه‌ی آتشی که از هیزم باشد و خاشاک، و میان آتشی که به مدد موم یا روغن افروزد، و میان کواکب نیز همین صورت مبین[3] است و در آن اختلاف یا به حسب اصل باشد، چنانچه میان آفتاب و ماه؛ یا به حسب دوری از بیننده چنانچه ماه و کیوان و اما در انوار معقوله، میان انوار نفوس که اشراقیان آن را انوار سپهبدی می‌خوانند، و انوار عقول که آن را انوار قاهره گویند؛ و میان انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک (اگر نفوس و عقول را تسمیه به ملایک نکنند)؛ و بالای انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک، نور قاهر واجب تعالی است که عقل بعضی حکم کند بر آنکه آن نور معقول است،

---

۱. د: برخاسته‌است. ۲. پا: جمله ۳. د: بین

لیکن نه که نه معلوم است، و دون معنی گوید که محسوس است و در نظر اجلی از همه چیز، و رعایت قرب به حس و علت ظهور شبهه می افتد که نه محسوس است. اما پاک و کنارش نیست، و معرفت جمعی گواهی می‌دهد به آنکه نه محسوس است و نه معقول، و هم محسوس وهم معقول، بلکه فوق اعتبار حس و عقل در تجلی است. حواس در ادراک او تیره، و عقول در وجدان او حیره، «وهوالقاهر فوق عباده». شارب در آیت‌های جلال او، بی‌رفتار، و عادت از[1] نشانه‌های جمال او، بی‌گفتار. و چنانچه ناظم (قدس سرّه) فرموده است[2]، خرد از دید نور او که نهایت ندارد، به غایت بی‌دید. از چشم سر از چشمه‌ی خورشید چه مقدار شعاع برتابد، تا خرد نیز از آن نور چه بهره یابد؟ و سبب نیافت عقل آن نور اظهر و موجود اکبر [را] به حیثیتی که به حد تمییز، و محال تعریف رسد، متعدد است.

اول آنکه آن نور کنه و پایان ندارد. دیگر [اینکه] دیده‌ی عقل در ادراک او ضعیف است،[3] و تابش اشعه‌ی او قوی. و دیگر [اینکه] با وجود غلبه‌ی لمعان، چنان بر مدارک چشم و دل و جان نزدیک است، و با ریشه‌ی[4] رگان در میان، که از غایت نزدیکی، نور او منع ادراک می‌کند. و این معنی در عالم صورت مثالی دارد، که بیننده آنچه می‌خواهد که بسند چون ملاقی دیده گرداند، نتواند دید. چنانچه نظم ناظم بر این منتظم است که:

چو مبصر در نظر نزدیک گردد بصر ز ادراک او تاریک گردد

سؤالی[5] بر این معنی که گفته شد، وارد است که مراد به این مُبصَر قریب که[6] غایت قرب مانع ادراک اوست، چیست؟ اگر وحدت ذات است، [ذات که] بی‌پرده مقارن اشیا نیست. چه در حدیث صحیح آمده

---

۱ پا: در. ۲. پا: نظم فرموده. ۳ پا: (است) ندارد. ۴ دا: و ریشه. ۵ پا: سؤال.
۶ پا، دا: که از تصحیح قیاسی است.

است که: «حِجابُهُ النُّور لوکَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحاتُ وَجْهِهِ ما انْتَهیٰ إلَیهِ بَصَرُهُ مِن خَلْقِه»[1] و اگر کثرت تعیّنات است، به او مُبْصَر قریب باشد تا به واسطه‌ی قرب، منع ادراک او لازم آید، بلکه آن کثرت که پرده‌ی وحدت است، مبصر قریب بود پس بواسطه‌ی پرده مدرَک شود، نه بواسطه‌ی قرب. جواب از سئوال مقدر می‌فرماید که همچنان که روشنایی وحدت نور ذات است، سیاهی کثرت نیز نور ذات است. از وحدت ذات خود به خود روشن است و از کثرت تعیّنات اسما و صفات و افعال و آثار، عالم به او روشن. چنانچه گفت:[2]

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون، آب حیات است

ذات هستی پناه، مظهر به این نور سیاه است که نور اوست، و ما او به مثل چون آب حیات با ظلمات و این کثرت تعیّنات روشن که تعبیر از او به سیاهی رفته ـ چنانچه در عبارت عرف است که از کثرت به سیاهی تفسیر کنند ـ نزد این طایفه از وجه وجود و وحدت، عین ذات است، و از وجه ظهور و کثرت، غیر ذات. و به هر حال چون صفات نور که ظهور خود و اظهار غیر است، در او هست، نورش توان خواند، امّا به اعتبار تعبیر از او به سیاهی نور سیاه ـ اگرچه غریب است که نور سیاه باشد ـ لیکن «وادواتهم تأتي بكل غريبة». و ازین روی که این نور سیاه است، و خاصیت سواد، قبض نور حدقه‌ی دیدگان، پیدا و نهان را در او جای نظر و تأمل نیست. چنانچه فرمود[3]:

سیه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذار کاین جای نظر نیست

پس با وجود آنکه نور است، چون در لباس سواد است، با همه‌ی پیدایی، از نظر پنهان است. از فرط ظهور به همه‌ی دیده‌ها رسیده، و از سیاهی نور هیچ دیده او را ندیده. از غایت لطافت، اندیشه از او دور، و همه‌ی اندیشه‌ها با او در حضور. «لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و

---

۱. د: فی ۲. د: گفت بیت. ۳. پ: (چنانچه فرمود) را ندارد.

هو اللطیف الخبیر» و نهایت این کار و سرّ آن است که بدانی که چنانچه هست نمی‌دانی، و آنچه در لحظه می‌بینی، به حقیقت نمی‌بینی. ناظم (قدس‌سره) نیکو اشارت[1] می‌کند:

چه نسبت خاک را با عالم پاک — که ادراک است عجز از درک ادراک

و عدم مناسبت میان خداوند عالم و بنده‌ی خاکی که از این بیت مستفاد است، جهت آن دانستنی است ظاهر. صرافت حقیقت وجوبی است که وحدت حقیقی از خصایص اوست، و مقتضای طبیعت، امکان[2] که کثرت از لوازم آن است. میان وحدت و کثرت ـ الا به تعقل ـ چه مناسبت است، تا میان بنده که ممکن‌الوجود و خداوند تعالی که واجب‌الوجود است، مناسبت باشد؟! پس نظر به این دو معنی، کثرت معبّر به سیاهی که در جانب ممکن معروض است، مانع ممکن باشد از ادراک واجب تعالی، و پرده‌ی راه او، و اگرچه به وجهی ـ چنانچه سابق ایمایی به آن رفت ـ این سیاهی هم نور ظهور واجب است، با او به نور خود محتجب باشد، و ممکن، به وصف خود محجوب. حجابی که تا ممکن، ممکن است، در ذهن و خارج و ظاهر و باطن از آن خلاص نیست. چنانچه در بیت آینده می‌فرماید[3]:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم — جدا هرگز نشد، والله اعلم

و اگر نیک تأمل رود، این کثرت که سیه‌رویی ممکن است، داعی است بر احتیاج و استناد او در وجود، و احتیاج و استناد در تعقل و تحقق، محض فقری که در او گفته‌اند که «اَلْفَقْرُ سَوادُ الْوَجْهِ فِی الدّارَیْنِ». و این سواد بزرگترین هر نسبتی که مستلزم کثرتی و سیاهی است:

سوادالوجه فی‌الدارین درویش — سواد اعظم آمد بی‌کم و بیش

این معنی که گفته آمد، مناسب مذکوراتی است که سابق شد. اما اگر درویشان گویند که «سوادالوجه فی‌الدارین» همان فقر است در هر دو

---

۱. ب: اشاره. ۲. ب: ممکن. ۳. ن: می‌فرماید بیت.

عالمِ متمایز، چنانچه دنیا و آخرت، و محسوس و معقول و فعل و قوه[۱]، و شهادت و غیب، و ملک و ملکوت، و ظاهر و باطن، و امکان و وجوب، و عبودیت و ربوبیت، از لوازم مجموع این عوالم، تامتحقق به معنی وحدت صرف و اطلاق ذات سادج شود، دور نگشته باشد[۲] و امثال این معانی سابق و لاحق به غایت دقیق است، لاجرم می فرماید[۳]

چه می‌گویم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک

به شب روشن، ذات مطلق می خواهد که به خود هست و پیدا ست، [اما] محتجب در حجاب روز تعیّنات [است، تعیّناتی]که به «حق» هستند و پیدایند، و به خود نیست [و نابودند]، مناسب آنچه [ذکر آن] گذشته [است]. یا «به شب روشن» معرفت تیّن وجدانی و کشف صریح عرفانی می خواهد در میان روز تاریک رسوم و اصطلاحات، که خالی از تقلیدات نیست. یا از شب روشن خواسته ست معانی جلیله‌ی جلیّه‌ی مکشوف در کسوت روز تاریک الفاظ و حروف [را] در این موضع که بیان ظهور نور واجب در دو مرتبه‌ی اطلاق و تقیید می‌رود، و سخن در حقیقت ممکن به حد تبیین می‌رسد. چه معانی بلند و لطایف ارجمند متوقع است که مذکور گردد، اما چون افهام قاصر است، و همت قصیر، و منکر و معترض، کثیر، اولی آن است که قدم از این بساط کشیده دارند، و قلم از این مناط، کوتاه، و حقیقت حال، پوشیده. و لهذا می فرماید:[۴]

در این مشهد که انوار تجلاست سخن دارم ولی ناگفتن اولاست

سخن در نور قاهر واجب‌الوجود تقدیم یافت که به دیده‌ی عقل مقیّد پیرامون درک آن نور مطلق نمی‌توان گشت، چه در سطوت غلبه‌ی تجلی او، مدارک، مضمحل، و مسالک، مدحمل است بار از جهت حفظ مشاهده، تقریر امری می‌کند که اگر آن نور واحد در ملابس تعیّنات و استار کثرت ـ که پرده‌های رقیق‌اند ـ ملاحظه می‌رود، این پرده‌ها منع

---

۱ پ: قوت. ۲ پا: باشد. ۳ دا: می‌فرماید نیست. ۴ پا [می فرماید] را ندارد.

رؤیت نور نمی‌کند، چه صافی و لطیف‌اند؛ اما احراق نور را حایل شد و ادراک بیننده را ممد. پس به این تمثیل که می‌آید معنیی که گفته شد، ادا می‌فرماید:[1]

اگر خواهی که بینی چشمه خور ‌‌ ‌ ترا حاجت فتد با جرم دیگر

چه این جرم دیگر چون حایل[2] می‌شود میان دیده و عمده‌ی نور آفتاب ـ که در چشمه‌ی آن مسمت است ـ نمی‌گذارد[3] که سطوت اشعه‌ی او ادراک را مانع شود؛ چون آب مثلاً که نور آفتاب از او مشاهده می‌رود به سهولت، و نیک مدرک می‌گردد. چنانچه فرمود.

چو چشم سر ندارد طاقت تاب ‌‌ ‌ توان خورشید تابان دیدن از آب[4]

از او چون روشنی کمتر نماید ‌‌ ‌ در ادراک تو حالی می‌فزاید

اما این رؤیت که صورت چیزی از غیر آن چیز مشاهده کنند[5]، شرطی دارد که آن غیر در صفا و صقالت به منزله‌ی آیینه باشد، و محاذی آن[6] چیز باشد، تا صورت آن چیز، در آن غیر، به طریق انعکاس مرئی گردد. و لازم نیست که این حال مخصوص به محسوس باشد، بلکه من‌حیث‌المعنی، در امر معقول همین تصور می‌توان کرد، که صورت مرئی معقول در معقولی دیگر که به منزله‌ی آیینه باشد معقول اول را، و محاذات معنوی میان هر دو ثابت باشد، منعکس شود، انعکاس معنوی. چنانچه غرض از این مثال که ناظم فرمود خود مثل این امر بوده، تا در این بیت ابراز آن می‌فرماید.

عدم آیینه‌ی هستی ست مطلق ‌‌ ‌ کز او پیداست عکس تابش حق

لفظ مطلق که در این عبارت واقع است، می‌تواند بود که [آن را] قید عدم [ملحوظ و معروض] دارند، یعنی نیستی مطلق،[7] آیینه‌ی هستی است. و می‌تواند[8] که قید هستی [ملحوظش] دارند، و مراد آن باشد که

---

۱ پا: می‌فرماید تمثیل. ۲ پا: حایلی. ۳ پا: که نمی‌گذارد. ۴ پا: دید در آب. ۵ دا: کند. ۶ دا: (آن) را ندارد. ۷ پا: معنفاً. ۸ دا: می‌توان.

نیستی آیینه‌ی هستی مطلق است. و چون این طایفه، حق را به مطلق وجود اطلاق کردند ـ چنانچه از مصرع ثانی این بیت مستفاد است ـ سوی الوجود را در مقابل، مطلقا عدم باید گفت و در خارج ذهن معیّن[1] است که وجود محقق است و واحد است، چرا که اختلافی در وجود نیست؛[2] پس هر متعددی و متکثری که تصور افتد، غیر وجود باشد و در خارج محقق نبود؛ بلی معتبری عقلی بود و شک نیست که عقل را کثرتی مُدرَک است. پس آن کثرت در معتبرات معقوله باشد نه در وجود در خارج محقق. و آن امور ذهنیه‌ی متکثّره به حقیقت یا صور ذوات باشد[3] یا صور صفات که در ذهن متصور می‌گردد؛ و چون در خارج محقق نیستند، چنان دان که در عدمند. پس نیستند من حیث‌الخارج، و هستند من حیث الذهن. اکنون در عدم که من حیث الذهن هستند، عقل از کجا حکم بر هستی ایشان می‌کند؟ از اقتران و اتصاف به وجود اتصافی در ذهن، چنانچه واقع است، یا اتصافی در خارج بر سبیل غلط. پس همه صورت‌های وجودی می‌شوند که در عدم نمایش دارند، و تابشهای وجود مطلق‌اند که [این] طایفه در مقابل عدم که باطنش نامیده‌اند، حقش خوانده‌اند. چنانچه صورت از شخص در آیینه[4] منعکس می‌شود، آنها از هستی مطلق در عدم منعکس‌اند (چنانچه از بیت گذشته معلوم است) و چون محاذات میان صورت صاحب صورت و آیینه[5] شرط است، محاذات میان این صورت‌های وجودی و آیینه‌ی عدم چیست؟ محاذات تقابل عدم است با وجود. چنانچه فرمود:

عدم چون گشت هستی را مقابل　　در او عکسی شد اندر حال حاصل

و این عکس که صورت وجودی است، در آیینه‌ی عدم چون به کیفیات مختلفه تکرر یابد، بسیار شود، و همه عکس وجود باشد که در عدم نموده شده. و چنانچه به انعکاس صورت، صاحب صورت شناخته

---

۱. د: مقرر. ۲. پ: افتادگی دارد. ۳. پ: باشند. ۴. پ: آیینه. ۵. د: آیینه

می‌شود، وجود که صاحب صورت این صورت‌هاست و واحد و غیرمتعدد و [غیر] متکثر، ظهور به این صورت‌ها کرده باشد، و وحدتش در این کثرت روی نموده، چنانچه اشارت فرمود:[1]

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار   یکی را چون شمردی گشت بسیار

و چون در عکس مذکور که صورت وجود است تکرار و تجدد مفروض است، کثرت بی‌نهایت در ظهور صور متکثره وجودی تصور افتد، که به حقیقت این صورت‌ها جز وجود نبود، که به تکرار و تجدید مفروض است کثرت بی‌نهایت؛ چنانچه در اصل عدد، که یکیست که به تکرار اسامی بی‌نهایت می‌شود. چنانچه گفت:[2]

عدد گرچه یکی دارد بدایت   ولیکن هرگزش نبود نهایت

فایده‌ی ظهور این صور متکثّره از وجود واحد در آیینه‌ی عدم چیست؟ معرفت وجود واحد در مراتب متعدده به صفات و اسامی[3] تعیّنات و تقیدات مختلفه که به واسطه‌ی آنها گنج وجود شناخته می‌شود، و بی‌ظهور آن صورت‌ها گنج پنهان است. و آن صور که جواهر و اعراض نفیسه است از وجود در آیینه‌ی عدم از آن جهت نمایش دارد که عدم را صفا و صفلتی معنوی هست، و آن نیست الّا قطع اضافات وجودی از او در تعقل نفس او. و چون آن اضافات به او پیوست، صورت‌های وجودی است آن اضافات که به واسطه‌ی او اعتبار یافته، چنانچه صورت به واسطه‌ی آیینه اعتبار می‌یابد. و عبارتی که مبیّن این معنی عزیز باشد آن است که تو گویی که ما سوی الله از نیست هست می‌شوند؛ یعنی نسبتی با نیستی دارند و نسبتی با هستی. نسبت آن با طرف هستی نسبت صورت است با خداوند صورت، و نسبت آن با طرف نیستی نسبت صورت با آیینه‌ی عدم بین[4] که ناظم چه می‌فرماید.[5]

---

۱. د: (چنانکه اشارت فرمود) را ندارد. ۲. د: بیت. ۳. د: اسامی و. ۴. د: ببین.
۵. د: می‌فرماید بیت.

عدم در ذات خود چون بود صافی　　از و با ظاهر آمد گنج مخفی

شاهد و مُبیّن این معنی که گفته شد حدیث قدسی است که حق تعالی فرمود «کُنتُ کَنزاً مَخفِیّاً فَأَحبَبتُ أَن أُعرَفَ فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی أُعرَفَ»، و بی ملاحظه‌ی مضمون این حدیث، هرچند آنچه تقریر رفت عقل دریابد، دل را اطمینان نیست،[1] تا گواه نقل از شرع گذرانیده[2] شود.

حدیث کُنتُ کَنزاً را فروخوان　　که تا پیدا ببینی سرّ پنهان

این معانی که سابق شد چون به غایت دقیق افتاد[3]، ناظم (قدس سره) برار مراد می‌کند، و تتمیم سخن؛ پس می‌فرماید که:

عدم آیینه، عالم عکس، و انسان　　چو چشم عکس در وی شخص پنهان

یعنی عدم آیینه‌ی صُوَر[4] وجودی است که عکس وجود است چنانچه صورت از خداوند صورت در آیینه، عکس او است؛ و همچنان که[5] عکس سبب معرفت خداوند عکس و صورت است، و نشانه‌ی وجود او، این عکس که مشتمل است بر صور وجودی، سبب معرفت وجود و نشانه‌ی اوست. لاجرم عالَمش خوانند، و انسان را چشم این عکس گفت، به‌دو معنی. یکی آنکه از جمله‌ی این عکس که عالَم است، انفَس و اشرف اوست. و انفس و اشرف شئ راعین گویند، چون چشم کالا و متاع [یعنی منتخب و برگزیده‌ی آن]. دیگر آنکه به‌سبب چشم، ادراک اشیایی می‌رود که در رؤیت متصور است. و به واسطه‌ی انسان، ادراک می‌رود هر چه در رؤیت و از آن بالاتر نیست، خواه رؤیت صوری و خواه معنوی چنانچه به حواسش ادراک محسوسات می‌رود، و به عقلش ادراک معقولات، و به قوت کاشفه‌اش ادراک امری مطلق از هر دو. بعضی از مشایخ طایفه گفتند. «اَلاِنسانُ مِنَ العالَمِ عَینُ حَدَقَةِ اللهِ الَّذی لایَنام».

و چون در هر حدقه‌ی[6] انسانی، می‌نماید که شخص انسانی قایم است، و آن را مردمک دیده می‌گویند، و آن است نور دیده که به واسطه‌ی

---

۱ پ: نیافت. ۲ پ: گذرانند. ۳ پ: افتاده. ۴ پ: صورت. ۵ پ: چه. ۶ پ: در حدقه.

و همه مصرت مربی می‌گردد، در این حدقه که انسان است باید که شخصی قایم باشد که مردمک این دیده و نور این چشم بود، آن شخص کدام است؟ آن شخص هستی مطلق است، قایم به قیومیت خویش، در وجود انسان، که چشم و چراغ عالم است؛ اما از انسان پنهان است، چنانکه مردمک دیده از دیده. همه به انسان که[1] جهان بین عالم است، دیده می‌شود، وانسان به [سبب و واسطه‌ی] هستی مطلق می‌بیند ولی هستی مطلق [را] نمی‌بیند، زیراکه دیده، مردم خود نمی‌بیند. اگر نه انسان بودی، هیچ چیز مدرک نشدی، بلکه اگر نه هستی مطلق در عین او قایم بودی. پس اشیا به واسطه‌ی انسان مُدرَک می‌شود که حدقه‌ی حق است در عالم؛ بلکه به واسطه‌ی حق در این حدقه؛ پس که ناظم چگونه انسان را به این معانی که مشروح گشت، مخاطب می‌سازد[2] و می‌گوید:

تو چشم عکسی و او نور دیده‌ست به دیده دیده‌ی زان دیده دیده‌ست

قافیه‌ی مصرع اول دیده است به «ها»ی مکتوب، نام چشم؛ و قافیه‌ی مصرع ثانی دیدست بی «ها»، به معنی ظاهر و بیّن «به دیده دیده‌ای زان دیده دیدست»، یعنی به چشم که انسان است، دیده اشیا را، ای انسان، و از آن جهت اشیای مرتبه‌ی دیده شده، پیدا و روشن است. و بباید دانست که اصل این جهان بین که انسان است چیست؟ اصل او از همه‌ی اجزای عالم که جمع صورت‌های وجودی است، فراهم آمده، به لطیف‌ترین جمعیتی، چون انتخابی از کتاب، و نسخه‌ای از زنده‌ای. پس جهان است که به اجزا، انسان شده است. و انسان چون مُدرِک کلیات و جزویات است، لابد صور جزویت و کلیات در آینه‌ی نفس او مرتسم باشد و آنچه در عالم به حسب حقیقت نموده، در او به حسب صورتِ آن حقیقت، نمایش کرده. پس او جهانی دیگر باشد، که هر چه در جهان طبع هست، در جهان نفس او هست، بی نظیر. می فرماید:

---

۱ پا: کی ۲ پا: (رو) ندارد

جهان انسان شد و انسان جهانی   ازاین پاکیزه‌تر نبود بیانی

اما این‌قدر باید دانست که در کوی توحید، از روی وحدت، هم جهانِ معین انسان که چشم و چراغ عالمش می‌دانند، وهم جهانِ دیگر که عکس ظهور حق است و عالمش می‌خوانند، نزد کُمَّل این طایفه عین حق و هستی مطلق است، بلکه آنکه رائی است و آنچه مرئی است، و هر دیده که در میان است، و هر دیدار که واسطه‌ی عیان است، همه به حقیقت «او»ست. چراکه وجود واحد را ظهور تفصیلی در مرتبه‌ی امکان است.

چو نیکو بنگری در اصل این کار   هم او بیننده، هم دیده‌ست و دیدار

همه اوست و به همه حال مدد از او. چنانچه در شأن بنده‌ی مؤمن مقرّب، حضرت عزّت ـ جلّت کلمته ـ می‌فرماید: «وَ مٰا یَزالُ العَبدُ یَتَقَرَّبُ إلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّیٰ أُحِبَّهُ فَإذا أَحبَبتُهُ کُنتُ سَمعَهُ الَّذی یَسمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یُبصِرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتی یَبطِشُ بِها وَ رِجلَهُ الَّتی یَمشی بِها» ناظم اشارت به این حدیث کرد که گفت

حدیث قدسی این معنی بیان کرد   و بی یسمع و بی یبصر عیان کرد

این حول و قوت نه تنها افراد انسان‌را از اوست، که فیض وصفی و اسمایی و بسط فعلی و آلایی حضرت او، جهان ممکنات را همه فروگرفته.

جهان را سربسر آیینه‌ای دان   به هر یک ذره در، صد مهر تابان

[یعنی] خورشیدهای آثار و اوصاف و اسما

اگر یک قطره را دل برشکافی   برون آید از او صد بحر صافی

[یعنی] دریاهای لطایف افعال و آلاء.

به‌هرجزوی ز خاک ار بنگری راست   هزاران آدم اندر وی هویداست

چون گفته شد که آثار اسما و صفات نه مخصوص به مظهر آدم است، گویا قایلی می‌گوید: «مسلّم، اما قبول جمعیت آثار اسما و صفات

آدم راست»، جواب از قول مقدر می‌فرماید که به مقتضای «فی کل شیء معنی کل شیء»، در قوت هر ذره از جوهر خاک ـ که اصل وجود آدم است ـ [این «مکان»] هست که قبول معنی جمعی اسمایی بکند به تکرار خلع و لبس، یا به تقدیر ظهور کمّل افراد از او در آنات ظهور. و این معنی بر ارباب ذوق و مکاشفه و اصحاب وجد و مشاهده، مستور و مخفی نیست هر چند این جزو خاک به نسبت با آدم به غایت حقیر می‌نماید، اما همان آثار که از معانی اسما و اوصاف الهی با[۱] آدم پیوسته به فعل، به این جزو خاک پیوسته به حسب[۲] قوت؛ یا در آدم به‌قدر او معنی جمعی اسمایی ظهور دارد، و در این جزو خاک به‌قدر خویش. پس در اصل معنی جمعی، اجمالاً همه افرادعالم مساوی‌اند، و در نسبت به هستی مطلق نیز همچنین از این‌جا فرمود:[۳]

به اعضا پشه‌ی هم‌چند پیل است   به اسما قطره‌ای مانند نیل است

چه پیل دست و پای دارد و پشه [نیز] دارد. پیل خرطوم دارد، و پشه [نیز] نیش چون خرطوم. نیل آب است و قطره هم آب. نیل به‌قدر خود صفات آبی دارد و قطره به‌قدر خود. این ابیات که می‌آید همه در ادای این معنی که گفته شد نظم یافته، و حاصل در همه آنکه[۴] معنی جمع اسمای الهی که متضمن تفصیل امور بی‌نهایت است، در همه‌ی افراد کاینات و ذرات ممکنات در حیزّ جلوه و مکان ظهور است، و تفصیل آثار او در همه، به قوت و موقوف آنکه موانع مرتفع می‌شود و ممدّات مجتمع می‌گردد، و از هر صورتی معنی‌ها جلوه می‌کند و از هر معنّی تعیّن‌ها نازدند می‌گردد:

دل هر حبه‌ای صد خرمن آمد   جهانی در دل یک ارزن آمد
به پر پشه‌ای در، جای جانی   درون نقطه‌ی چشم، آسمانی

پشه با وجود حقارت حال و صغر بال، جای مدبّر دارد از نور بس

---

۱. د: به. ۲. پا: به حسب. ۳. د: فرمود که. ۴. پا: آنک.

بلندمرتبه که تدبیر او می‌کند در پرورش به قوّت او پروار است، و در حدقه عدسی به وسطه‌ی دهن در و نقطه‌ی چشم با خردی جسم، نوری در پرده‌ی او نهاده‌اند که صورت آسمانی بدین عظیمی، به سبب آن نور در آن مُدرَک است

بدان خردی که آمد حبه‌ی دل خداوند دو عالم راست منزل

خونی سیاه در اندرون دل صنوبری می‌باشد، منبعث از و قوت حیات، در دل صنوبری که شاخ شاخ در نشو و نماست و آنرا «حبّة القلوب»[1] خوانند، و حرم او به غایت خرد است، و با وجود خردی در جمله‌ی شهرستان وجود بنده‌ی مؤمن، سراپرده‌ی جلال و عظمت خداوند تعالی در او برافراشته شده، زیراکه مایه‌ی حیات و آگاهی است، و مرکز ادراکی که تصدیق همه‌ی کمالات الهی به آن حاصل می‌شود پس نزول عرب و کبریای او از راه معنی نه از روی صورت آنجا بود چنانچه می‌فرماید[2]:

در او در جمع گشته هر دو عالم گهی ابلیس گردد گاه آدم

و این حبّة القلب به سبب اثر جمال و جلال و تصرف کمال وصف حق در او، دائم منقلب است، در اوصاف و ادراکش در امور مختلف. گاه از رحمه‌ی جلال منقبض و گاه از نواخت جمال منبسط، گاه[3] از باب رد[4]، در ظلمت قهر سرگردان، و گاه بر صدر قبول، غرق انوار لطف بی‌پایان ناچار صفات متقابله و معانی مختلفه از او صورت بندد در او از عالم دنیا، خیالات، و از عالم عقبی، حالات از عالم نور، روشنایی، و از عالم ظلمت، تیره رایی از عالم قیود، گرفتاری، و از عالم اطلاق، رستگاری؛ از هر دو عالم سمایی، در او آثاری گاه مردودی تیره روزگاری، و گاه مقبولی امیدواری. چون صفتش استکبار و عناد از حق است، و عملش اغوا و اضلال، از جهت میل به نمط شیطان است، و چون خُلقش با خَلق تواضع

---

۱. د: حبه القلوب. ۲. د: (چنانچه می‌فرماید) را ندارد. ۳. پا: وگاه. ۴. پا: ازباب رد.

و انکسار است، و معامله‌اش با حق راز و نیاز، آدم است. پس بود تحقق معنی جمعی الهی به حسب اللقب انسانی به اعتبار تفصیل و به اعتبار اجمال به همه‌ی افراد عالم این معنی تعلق گرفته، و سرّ او ظاهر شده، و ظهور سرّ او آن است که در قوت هر شیئ که به صفتی موصوف است، آن هست که به صفتی مخالف صفت واقع موصوف شود یا در قوت هر فردی از افراد هست که سبب ظهور فرد مخالف خود گردد. چنانچه می‌فرماید:

ببین عالم بهم درهم سرشته ملک در دیو و شیطان در فرشته

احتمال دارد که ناظم در اعتبار ملک در دیو، قصد قوای روحانی در طبیعت عنصری کرده باشد؛ و در اعتبار شیطان در فرشته، قصد قوای انحرافی در عقل انسانی. یا در اول قصد استقامت در خیال و وهم، و در ثانی تزلزل در حواس عندالاحساس. یا به ملک در دیو قصد خیری کرده که از شریری در وجود آید؛ و به شیطان در فرشته، قصد شریری که از خیری براید. و بیت آینده ترتیب[1] این معنی می‌کند:

همه با هم بهم چون دانه و بر ز کافر مؤمن و مؤمن ز کافر

بهم جمع آمده در نقطه‌ی حال همه دور زمان، روز و مه و سال

چه غیر از نقطه‌ی حال، در حقیقت زمان، چیزی دیگر متصور نمی‌گردد. حال است که به تجدد و تکرار نزد اهل ذوق اعتبار امتداد پیدا می‌کند، و امتداد متوهم به اجزای غیر قارالذات منقسم می‌گردد، اجزای اعتباریه. و بر این اعتبار، در نفس حال، حکمت بی‌نهایت و فواید بسیار مترتب می‌شود. و از این تقریر روشن شود که در همه اجزای اعتباریه، امتداد موهوم جز به نقطه‌ی حال متحقق نباشد، و از حقیقت شود زمان را پس متقابلات زمانی جمله در نفس حال عین یکدیگر باشند و از این روی آن زمان که آدم موجود شده باشد، همان زمان بود که عیسی فرود آید، چه حال در هر دو زمان یکی‌ست، و امتداد که موجب اختلاف است، نه

۱. د: مرتب

حسب اجزای اعتباریه، امری اعتباری [است]. تأمل کن که چه می‌فرماید:

ازل عین ابد افتاده با هم　　نزول عیسی و ایجاد آدم
ز هر یک نقطه دوری گشته دایر　　هم او مرکز هم او در دور سایر
ز هر یک نقطه زین دور مسلسل　　هزاران شکل می‌گردد مشکّل

که اگر مفروض افتد که یک نقطه از این نقاط اعتباریه که به تواصل آن‌ها امتداد مذکور، متوهم می‌گردد، از جای خود ساقط شود، موجب خلل عالم گردد. چه ارتباط اجزای موجودات عالم خلق، به نفس زمان است، و وجود زمان با وجود نقطه‌ی حال که تا در کدام دور به حسب تجدد اعتبار یافته، متصور است. پس اگر آن نقطه مرتفع باشد، سراپای عالم بهم برشود و نظام عالم گسسته گردد. و این معنی نیز نه مخصوص به نقطه‌ی حال است، که هر ذره که به سرّ جمعی در اول تعیّن علمی داشته، و به تعیّن عینی، از اجزای عالم شده، اگر فرض کند که مرتفع باشد، عالم به کلیّت نماند، که ارتفاع جزو، مستلزم ارتفاع کلّ است

اگر یک ذرّه را برگیری از جای　　خلل یابد همه عالم سراپای

پس هر ذره را آنچه از سرّ جمع اسمای الهی نصیب است، به آن مقدار دایره‌ی وجود و ظهورش البته در دوران است، نه کم و نه بیش. و نه تجاوز از حد خود دارد، و نه ارتفاع او از روی مظهریت در قبول اثر خاص از جمع اسما ممکن است. همه‌ی ذرات را از بهر کاری آورده‌اند، اگرچه نمی‌دانند که در چه کارند:

همه سرگشته و یک جزو از ایشان　　برون ننهاده پای از حد امکان

و چون عالم عبارت از جمع مظاهر متعیّنه است، تا نظم جمعیّتش نگسلد، مادام که موجود است، او را در هر مظهر از اجزای او، چاره از دو چیز نباشد[1]. یکی تقیّد آن مظهر به تعیّن خود، دیگر عدم ارتفاع او. و اگر چنین نباشد، دو محذور لازم می‌آید: اول ابهام اجزا، و دوم رفع کلیّت

---

۱. ن: نباشد

عالم؛ و هر دو جهت مقتضی به حمل است. اگر نبوت عالم نباشد، هر مظهری را اجزای مفروضه‌ی او باقی و معیّن باشد، و در نفس آن تعیّن، هر طرفة العین، خلع و لبس صورت خود کند. چون خلع صورت کرد، گویی نیست، و چون لبس کرد، گویی هست

تعیّن هر یکی را کرده محبوس　　به جزویت ز کلّی گشته مأیوس

تو گویی دایما در سیر و حبسند　　که پیوسته میان خلع و لبسند

همه در جنبش و دایم در آرام　　نه آغاز یکی پیدا، نه انجام

از حیثیت خلع و لبس در جنبش‌اند و از حیثیت بقای تعیّن در آرام‌اند.

همه از ذات خود پیوسته آگاه　　وز آنجا راه برده تا به درگاه

آگاهی هر یکی از جهت حقیقت و تشخص ممتاز اوست، که هیچ کس از وجود معین خود غافل نیست، و هیچ چیز از بود مشخص خود، غایب نه. و همه از هستی مقید خود منتهی به جانب هستی مطلق، چرا که مطلق است که مقید شده است. بلی هر موجود مقید که هست، پرده‌ی لطایف ظهور موجود مطلق است. چنانچه فرمود:

به زیر پرده‌ی هر ذره پنهان　　جمال جانفزای روی جانان

پس نظر به دو جهت مطلق و مقید، هر موجودی را از موجودات اسراری از جهت باطن عالم[1] نیست با هستی مطلق باشد، و ظهوری از جهت نسبت با هستی مقید خویش. و عالم نه همین باشد که می‌بینی چنانچه گفت:

همین بود جهان آخر که دیدی　　نه «ما لا تبصرون» از حق[2] شنیدی

پس حصر در یک عالم موجه نیست. و در بعض تصانیف اولیا آمده است که «إذَا قَالَ الظَّاهِرُ أنَا، فَالْبَاطِنُ قَالَ لا، و إذَا قَالَ الْبَاطِنُ أنَا، فَالظَّاهِرُ قَالَ لا». و اگر به نظر انصاف تأمل رود، این معنی، حق صریح و بیان واقع

---

۱. با: عالم ظاهر　۲. آخر

ست و لهذا مصنف در تصویر انتقال فکر از این عالم به عالم دیگر قاعده بیان می‌کند، و می‌فرماید (قاعده)

تو از عالم همین لفظی شنیدی بیا برگو که از عالم[1] چه دیدی

به مجرد سماع لفظ عالم، حقیقت مدلول او معلوم نشود تا بیان صفات و مراتب او کرده نیاید، مقصود از او به حد وضوح نرسد و هر کس که دعوی معرفت اصناف عالم کند، نشان او طلبند چنانچه ناظم (قدس سره)[2] می‌گوید،[3]

چه دانستی ز صورت یا ز معنا؟ چه باشد آخرت، چون است دنیا؟

به صورت این‌جا هر ظاهری می‌خواهد به ازای باطنی؛ اعم از صوری که در مقابل هیولیات است، و اجسامی که در مقابل ارواح است، و الفاظی که در تحت او معانی است، و عم از صور خیالیه و وهمیه، و صور محسوسه و معقوله؛ و از صور رسوم و عادات و مناصب و علامات امور ملکی که در مقابل ترک و تجرید و فرضت و آزادی و تواضع و افتادگی باد [و مرد] می‌کند. و به معنی هر باطنی خواسته است به قیاس با هر ظاهری از این مقوله که گفته شد و اعمّ از حقایق و اسرار و لطایف و معارف درویشانه، و از ولایت و کرامت و فقر و فنا و هر چه از این وادی است. و اما از آخرت نشئه‌ی اُخری می‌خواهد که در قرآن مجید مقابل نشئه‌ی اُولی وارد شده؛ اعم از طور روح و حال بدن پس از مفارقت جان از کالبد تا منزل قبر که موضع بدن است؛ و طبقه‌ی از طبقات عالم علوی یا اسفل که مقرّ روح است، داخل باشد؛ و [به] اعم از حالت راسخه‌ی نفس انسانی در مقابل حالت زایله شی؛ و از مجرد نفس در مقابل تعلق؛ و از ساده بودن او هم در این حسب و از ادراک صور حسی صور مثالی را نسبت با او. و اما به دنیا نشئه‌ی اوّلی می‌خواهد اعم از حالت تعلق هر نفس با بدن قبل از مفارقت از طور نشئه‌ی عنصری مطلقه، و از اشتغال

---

۱. دا: ب مرگوی گز. ۲. با (قدس سره) را ندارد. ۳. دا: گوید بیت

نفس به امور خرّمه و همجنس اعم از هر چه در مقابل اموری مذکور شود که تعبیر از آن به نشئه‌ی اُخری رفت

بگو سیمرغ و کوه قاف چبود؟ بهشت و دوزخ و اعراف چبود؟

در بعضی تفاسیر آورده‌اند که سیمرغ که عرب آن را عنقا خوانده نوع مرغی بود که در زمان موسی - علیه‌السلام - در نواحی بیت‌المقدس جای داشتند جثه‌ی بزرگ و عنق طویل -که در تسمیه‌ی عنقا ملاحظه‌ی آن رفته - و از هر نوب که در هر نوعی از مرغان باشد، در آن نوع موجود [باشد] و از این جهت پارسیانش سیمرغ نام کردند که چون موسی - علیه‌السلام - وفات یافت، به فرمان حق‌تعالی [سیمرغان] از آن دیار به کوهی انتقال کردند، از نواحی حضرموت و آنجا بر بعض حیوانات غلبه یافتند، و صید می‌کردند چون از وحوش و طیور صیدی نمی‌یافتند، کودکان می‌ربودند قوم آن دیار مضطر شدند پیغمبری حنظله نام - علیه‌السلام - در میان ایشان بود. التجا به دعای او کردند. دعا فرمود، و آن مرغان برافتادند. اکنون از نوع آن در کوه قاف می‌باشند؛ آنکه به ذکر اهل قصص کوهی ست گرد زمین برآمده، و سربر آسمان کشیده، از زبرجد، و سبزی هوا از عکس آن است. و درویشان از روی اشارت - هر کس به مشرب خود - در سیمرغ و کوه قاف سخن گویند. سیمرغ وجودی ست شامل همه‌ی وجودات، محمول بر تعیّنی بزرگتر از همه‌ی تعیّنات، که کوه قاف اوست. سیمرغ، روح است، و کوه قاف، بدن. سیمرغ، عشق است، و کوه قاف، دل. سیمرغ جامعیت انسانست [است]، و کوه قاف نشئه‌ی او. سیمرغ، انسان کامل است، و کوه قاف، مرتبه‌ی تمکین او. بهشت، نیرانسان [است] و دوزخ، آتش سوزان، و اعراف سوری در میان؛ چنانچه در قرآن مذکورست. و هر طایفه به مقتضای فهم و ذوق خویش اشارتی به هر یک از آن کرده. عاقلان گویند. بهشت مرتبه‌ی تجرد نفس است که سبب استیناس او می‌شود با موجد او، که موجود اول است و حق

لم یزل؛ و دوزخ عبارت است از تعلق او با مراتب امکانی که سبب وحشت جاوید و بست؛ و اعراف مرتبت متوسط میان تعلق و تجرد. عارفان گویند بهشت، نفس وجود است؛ و دوزخ، مرتبه‌ی امکان؛ و اعراف، نفوس آدمیان. چنانچه ناظم در این کتاب بر آن است. محبان گویند بهشت، وصال است؛ و دوزخ، هجران؛ و اعراف، حالت محب در این میان. رسیدگان گویند بهشت، درجه‌ی کمال نفس انسان است؛ و دوزخ، درکه‌ی نقصان او؛ و اعراف، حالت استوا و اطمینان نفس. و این حالت است که مقام اشراف بر اطراف است:[1]

گدام است آن جهان کان نیست پیدا؟ که یک روزش بود یکسان پنجاه

از نفی حضور، نفی وجود لازم نمی‌آید پس اگرچه عالم دیگر از ما پوشیده بود، ایمان به آن باید آورد، که موجود است و کدام است آن؟ آن است که در فرقان مجید، حق‌تعالی از او خبر داد که «وهی در لقرار» مدتش بی‌انجام، و نظامش بی‌انصرام، و همه چیز در او موصوف به کمال و تمام. لاجرم روزش نیز به حد آخر کمالی[2] از حدود بی‌تکرر زمانی که سال است، محدود گشت. چه، نقطه‌ی حب چون اعتبار تکرر و تجدد در او ملاحظه افتد، و ماضی و مستقبل مفروض شود، او را به حدی منتهی گردانند، شاید که آن حد را ساعتی گویند، و دوازده ساعت را روزی خوانند، و هفت روز را هفته گویند، و چهار هفته را بی‌کسور، ماهی، و دوازده ماه را سالی. و بعد از این در حدود غیر مکرری نمی‌آید، چرا که مُحقَّق و متبیّن نیست که چند سال، قرن است، و چند قرن، دوری؟ غرض که همه شیء در آن جهان به مثابت تمامی رسیده است. پس روزش، سالی باشد؛ چه جای یک سال، که هزار سال باشد، که دور اصغر است. چه جای دور اصغر، که پنجاه هزار سال باشد که دور اکبر است. بیت[3]

بیانم کـه جابلقا کدام است؟ میان شهر جابلسا چه نام است؟

---

۱ پا: چون. ۲ پا: کمال آخر. ۳ پا: (بیت) را ندارد.

می‌گویند که جابلقا شهری‌ست عظیم در جانب مشرق، و حجة الاسلام ابوحامد[1] [محمد غزالی] در احیای علوم [دین] حدیثی ذکر می‌کند که پیغمبر ــ صلی الله علیه وآله[2] وسلم ــ فرمود که «در جانب مشرق زمینی هست که نور آن بیاض آن است، و خلقی در آن جا هستند که نمی‌دانند که شیطانی هست، و آدمی موجود شده یا نشده، همه در طاعت باریتعالی».

همانا جابلقا اشارت است به آن معنی که در حدیث مذکور شده و جابلسا همچنین شهری‌ست عظیم در جانب مغرب، در مقابله‌ی جابلقا و از هر دو شهر، عجایب بسیار و غرایب بی‌شمار، در کتب قصص و حکایات و نوادر، مسافران یاد کرده‌اند. و بعضی اشراقیان، وجود آن دو شهر را حمل بر اصحوبات عالم مثال کرده‌اند. و مکاشفان صوفیه گویند که جابلقا اشارت به مثال مقید است، و جابلسا اشارت به مثل مطلق. و از جهت ابتدای صور از مثال مقید و انتهای صور به مثل مطلق، جابلقا را به مشرق و جابلسا را به مغرب نسبت داده‌اند. از روی رمز، به خود حق، جابلقا اشارت به کمالات نفسانی انسانی است و خُلق؛ جابلسا اشارت به کمالات بدنی [است]، و عکس نیز محتمل است. و بعضی گویند که جابلقا[3] اشارت به خزینه‌ی صور خیالیه است، و جابلسا[4] اشارت به خزینه‌ی صور وهمیه. چنانچه فرمود.

مشارق با مغارب را بیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش

مشارق و مغارب که در قرآن آمده است، تعدّد آن یا به اعتبار تعدد کواکب است، یا عام است مشارق انوار محسوسه و معقوله را. و اگر نعت محالّ صفات انسانی را نیز مشرق و مغرب گویند، دور نیست،[5] چه کوکب کلام شری از مشرق دهان فردی به مغرب گوش فردی می‌رسد

---

۱. پ: (ابوحامد) را ندارد. ۲. پا: (وآله) را ندارد. ۳. دا: به جابلقا. ۴. دا: به جابلسا.
۵. پا: گویند، چه زیبی است

بیان «مثلهن» از ابن عباس   شنو پس خویشتن را نیک بشناس

از ابن عباس ـ رضی الله عنهما[1] ـ نقل می‌کنند که در تفسیر آیت «الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن»، فرموده است که «هر چیزی را مثلی است، [تنها] خدای است ـ جل و علا ـ که مثل و شبه ندارد». پس آدمی بر این تقدیر در هر عالمی مثلی داشته باشد. اما این قدر هست که ـ علی سبیل التحقیق ـ آن مثل، مثال اوست. و از اینجا توان گفت که آدمی در هر عالمی ذره‌ای از ذرات، و هر ممکنی از ممکنات، پرتوی و مثالی از خود دارد. لاجرم سایه‌ی وجود عزیز خویش بر همه‌ی جهان افکنده و گسترده [است]. پس اگر خود را نیک نشناسد، او به همین جثه‌ی محسوس و کالبد مشخص است و اگر چنین می‌داند که و همین است، در خیال و پندار است، و در خواب غفلت، نه بیدار. چنانچه ناظم می‌فرماید:

تو در خوابی و این دیدن خیال است   هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است

یعنی آنچه تو مرئی توست، مثال‌های آن در عوالم دیگر مُدرَک است بر قاعده‌ای که از تفسیر ابن عباس معلوم است. یا خود آنچه می‌بینی، مثل حقیقتی[2] است که در عالم دیگر است، نه این عالم. چنانچه فرمود:[3]

به صبح حشر چون گردی تو بیدار   بدانی کان همه وهم است و پندار

زمان صبح، مناسب معنی حشر است، از جهت ابتدای امر، و اعاده‌ی حال. و حشر چون ادای معنی جمع می‌کند، در او اعتقاد جمع اجزای عنصری بعد از تفرق باید کرد. و توان که اعم دارند از جمع میانه‌ی روح و بدن، و جمع میانه‌ی صور و معانی، و جمع میانه‌ی افراد عمّال به مناسبت افعال و اعمال؛ و جمع میان کمالات تدریجی از مرتبه‌ی قوت و غیب در جلوه‌گاه فعل و شهادت. و چون این وجوه مذکورات که گفته شد واقع گردد، امور آدمی از منزل شک و اشتباه به عرصه‌ی یقین و انتباه رسد، و حقایق چنانچه هست، مدرک او گردد، و معلومات ظنّی، یقینی

۱. دا: رضعهم ۲. پا: حقیقت ۳. دا: فرموده است

شود

چو سرخیره خیال چشم احول | زمین و آسمان گردد مبدّل

پس مثل زمین و آسمان در تصور او به معلومیت منقلب شود آسمان در نظر او طی گردد، و زمین تبدل یابد، و آفتاب عیان از مشرق یقین بتابد و نور دل مؤمن از پرده بیرون آید، و نسبت با او صورت خورشید و مه و سایر کواکب را در محشر نور نماند[2] و نور معنی چنان[3] متجلی شود که صورت‌ها از تاب آن متلاشی گردد و اگرچه صورت به مثل سنگ خارا بود، از حلّه‌ی معنا چون پشم شیده آید.

چو خورشید عیان بنمایدت چهر | نماند نور ناهید و مه و مهر
فتد یک تاب ازو بر سنگ خاره | شود چون پشم رنگین پاره پاره

و اگر کسی حقایق [را] چنانچه هست، امروز می‌داند، و یقین او توقف به روز حشر ندارد، باید که بر مصداق دانش خویش، داد کار معنی از صورت روزگار بستاند، پیش[4] از آنکه[5] قدرت قوا[6] و اعضا زایل گردد، و نفس چون استاد بی آلات و ادوات معطل ماند، تا در این نشئه مطابق علم یقین، عمل صالح به مقطع رساند، و در هنگام حشر و نشر به ثواب جمیل آن عیش خوش گذارند. چنانچه گفت:[7]

بکن اکنون که کردن می‌توانی | چو نتوانی چه سود آن را که دانی؟

اما هر کس را از فرط غفلت با وقت این حال نمی‌افتد که فکر مآل بکند مگر روشن دلی، طالبی، متأملی ببین که ناظم چه می‌فرماید.

چه می‌گویم حدیث عالم دل | ترا ای سرنشیب پای درگل
جهان آن تو و تو مانده عاجز | زتو محروم‌تر کس دیده[8] هرگز؟

هر که اندک فرصتی در این جهان دارد که کسب کمالی تواند کرد[9] جهان از آن اوست؛ چه جهان به حسب تصرف و فایده‌ی از او، از آن کس

---

۱ پا: معنی. ۲ پا: نمانند. ۳ پا: چنانچه. ۴ پا: پیش. ۵ پا: آنک. ۶ پا: قوی.
۷ د: گفت بیت. ۸ پا: دید. ۹ پا: کردن.

تواند بود، و اگرچه تصرفی یسیر، و فایده‌ای قلیل باشد و اگر همه‌ی جهان اضافت به کسی یابد و در او تصرف نکند، به وجه کسب کمالی که زاد آخرت است و فایده‌ی جاوید، تمام از جهان محروم بود. فی‌الجمله سعیی به مقتضای «و اَن لَیسَ لِلانسانِ اِلّا ما سَعی» می‌باید کرد، و امید فوز نجاتی می‌باید داشت نه معطل بنشیند، و طمع قرب اعلی و مقام اشرف دارد؛ باید که[1] از این نظم متنبه شود[2] که چه می‌فرماید:[3]

چو محبوسان به یک منزل نشسته به دست عجز، پای خویش بسته
نشستی چون زنان در کوی ادبیر نمی‌گردی ز جهل خویشتن سیر
دلیران جهان آغشته در خون تو سر پوشیده ننهی پای بیرون

دختران[4] خانه روی سفر ندارند و اما پسران رشید ز کار از حرکت اسفار و تجارت بلاد و اقطار می‌رود. پس سفر معنی باید، و قطع مراتب و منازل، تا به حدی رسد. و اگر گویند ما را به ترک این حرکت خوانده‌اند، چه راه پایان ندارد و منزل منتهی نمی‌شود، لاجرم چون صحورکان تصدیقی می‌باید کرد، و گوشه می‌باید کرد و گوشه ی می‌باید گرفت، که «علیکم بدین العجایز»؛ جواب داده است که این سخن به آن معنی دارد که عامه فهم کرده‌اند، بلکه راه کمال می‌باید رفت، و خود را عاجز از حق معرفت می‌باید دانست. چنانچه می‌فرماید:[5]

چه کردی فهم از «دین العجایز»[6] که بر خود جهل می‌داری تو جایز؟
زنان چون ناقصان عقل و دینند چرا مردان ره ایشان گزینند؟
اگر مردی برون آی و سفر کن هر آنچه پیشت آید[7] زان گذر کن
میاسا روز و شب اندر مراحل مشو موقوف همراه و رواحل

این سخن منافی قاعده‌ی «الرفیق ثم الطریق» است، اما در باب اغرا و تحریص، به غایت نیکوست. خاصه که سالک را به تفرد و تجرد در راه

---

۱ پ: (باید که) را ندارد. ۲ دا: متنبه شو. ۳ دا: (که چه می‌فرماید) را ندارد. ۴ دا: دختر.
۵ دا: (چنانچه می‌فرماید) را ندارد. ۶ پ: عجایز. ۷ پا: هر آنچ آید به پیشت

توکل دلیر می‌گرداند. و لهذا می‌گوید که:

خلیل آسا برو حق را طلب کن
شبی را روز و روزی را به شب کن

اگر سایلی گوید که ترغیب به سفر مراتب انفس نمود، و خلیل فکر در مراتب آفاق فرمود که در موارد، «هذا ربی» و «هذا ربی» اشاره به ستاره و سیاره و مهر و ماه داشت، پس انقلاب از سفر به سفر لازم آید؛ جواب از سؤال مقدر می‌فرماید که:

ستاره با مه و خورشید اکبر | بود حس و خیال و عقل انور

چه اهل تأویل گفته‌اند که خلیل را استدلال نه در انوار ظاهره بود، بلکه در انوار باطنه تأمل می‌نمود، تا آخر از همه روی برتافت، و نور بی‌حدّ و منتها بیافت. تو نیز اگر ابراهیم‌وار یکدل و یکرو می‌شوی [پس]:

بگردان زین همه ای راهرو روی | همیشه لااحب الآفلین گوی

اگر شخص به سلوک می‌رود ابراهیمی روش است، و اگر به جذبه، موسی رفتار عرض، قصد مقصد است. ناظم ـ قدس سره ـ از آن فرمود که:[1]

و یا چون موسی عمران در این راه | برو تا بشنوی انی انا الله

و اگر گویند که در این رفتار نیز چه فایده، چون مقصود رؤیت حاصل نمی‌شود، که خطاب «لن ترانی» وارد می‌گردد؛ تنبیه می‌فرماید که «لن ترانی» پیش از رفع حجاب هستی موسی بوده، اما بعد از تجلی بر کوه هستی او که متلاشی شده، مقصود حاصل گشته[2] است. برآمدن کار تو نیز موقوف فنای بشریت است:

ترا تا پیش کوه هستی انانی ست | صدای لفظ ارنی، لن ترانی ست

صدا رجوع آواز صاحب صوت است. چون صوت در رؤیتی بود

---

۱. ب: فرمود. ۲. ب: شده.

مضاف به ذات، صمد، به ردّ رؤیت مضاف به ذات، واقع گشت تأمل کن که دقیق است

حقیقت کهربا ذات تو کاه است اگر کوه تویی نبود چه راه است؟

هستی مطلق، کشنده‌ی هستی مقید است به جذب خویش، چون کاهربا، که را رجوع هر مقیدی به مطلق است، اما چون مقید، سنگ قید تعیّن خود بر دامن همت نهاده، و کاه خود را کوهی کرده، چگونه منجذب شود و مجذوب گردد؟ لیکن گاهی که عنایت باشد، رفع این حجاب چه مثابت دارد؟ اگر فی‌المثل هستی بشری کوه طور بود، که به تاب تجلی مضمحل گردد، چنانچه گوید.

تجلی گر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره، هستی ز پستی

آن زمان جذبه و انجذاب بین، و بنگر که مقید چون به مطلق می‌پیوندد، و از لذت وجدان اطلاق، چگونه از قید بیرون می‌آید، وچون پادشاهی مستغنی، دست بخشش می‌گشاید، و از سرمتاع هستی حریفی برمی‌خیزد. چنانچه از این بیت دریافته می‌شود که[1]:

گدایی، گردد از یک جذبه، شاهی به یک لحظه دهد کوهی به کاهی

چون اشارت به سلوک ابراهیمی و جذبه‌ی موسوی رفت، ایما به طور جامع محمدی می‌کند که معراج کمالی است، در مشاهده‌ی آیات جمالی و جلالی و آن معنی از راه وراثت مصطفوی، در قدم متابعت شریعت، و روش طریقت است، و ترصد حال حقیقت، هر راهروی را به‌قدر خویش، به حسب محبت و قربت میسر می‌شود. و نتیجه‌اش چون تمام گردد، اطلاع بر معراج احمدی بود، نه حصول آن معراج چه آن معراج هم آدمی بود، و هم انفسی و این حال [مورد اشاره ناظم] سیر انفسی است تنها، که در شب غیبت دل از سرای «امّ هانی» نفس جزیی بشری بیرون آمد، و به لسان اطلاق «من رآنی فقد رأی الحق» سخن

---

۱ ـ که ناظم می‌فرماید

گویند و از علایق دو جهانی بگذرند، و معراج آیات کبرای توحیدی کنند و از قوسین واحدیت[1] به لمعه‌ی سرشته‌ی «او ادنی»، و خط وسط اعلی رسند، و باز به جانب کثرت رجوع نمایند و به تکمیل ناقصان مشغول شوند، و حلقه‌ی مطلق حق گردند. چنانچه مضمون ابیات آمده از آن خبر می‌دهد:

برو اندر پی خواجه به اسری — تفرج کن همه آیات کبری
برون آی از سرای امّ هانی — بگو مطلق حدیث «من رآنی»
گذاری کن سه کاف کنج کونین — نشین در قاف قرب «قاب قوسین»
دهد حق مر ترا هر چه تو خواهی — نمایندت همه اشیا «کماهی»

چون اشیا «کماهی» به نور تجلی دیده شود، عالم در نظر عارف چون کتابی بود که حقایق و دقایق و اسرار و معارف از آن مطالعه می‌کند. کتاب عرفانی مطابق کتاب آسمانی چنانچه ناظم ـ قدس سره ـ در این قاعده تطبیق فرموده[2]:

به نزد آنکه جانش در تجلیست — همه عالم کتاب حق تعالیست
عرض اعراب و جوهر چون حروف است — مراتب همچو آیات وقوف است[3]

به واسطه‌ی قیام عرض به جوهر، چنانچه قیام حرکات اعرابی به حروف، و به سبب انتهای اجزای عالم به مراتب، چنانچه انتهای جمل کلامی به آیات و وقوف[4] و تعریف عرض به آن کرده‌اند که موجودی است که چون در خارج یافت شود، قائم به موضوعی باشد، وتعریف جوهر به آنکه چون در خارج یافت شود،[5] نه در موضوعی بود. از اعراب [در] اینجا حرکات مسمّی به فتح و ضمّ و کسر می‌خواهد، و از حروف، بیست و هشت حرف تهجی و حرکات ثلاث را به واسطه‌ی اظهار معانی

---

۱ پا: قوسین واحدیت و احدیت ۲ دا: فرموده قاعده ۳ پا: آیات وقوف
۴ پا: آیات وقوف
۵ پا: جمله‌ی «قائم به موضوعی باشد، و تعریف جوهر به آنکه چون در خارج یافت شود» افتادگی دا.

مختلفه اعراب گفتند و اسمای تهجی را به سبب آنکه کلمات از آن محدود می‌شود، حرف خواندند، چه حرف، حدّ است و مراتب ممکنات پایه‌های آن است، چنانچه پایه‌ی حیوانیت و انسانیت و علی هذا و آیت، نشانه است، و در قرآن، عبارت از جمله‌ای است که منتهی می‌شود به فاصله و وقف، قطع کلام است در قرآن، در موضعی که ادای سخن ناقص نماند.

از او هر عالمی چون سورتی خاص   یکی زو فاتحه، و آن دیگر اخلاص

می‌فرماید که در کتاب کونی، هر عالمی از عوالم به منزله‌ی سورتی‌ست از سُوَر در کتاب آلهی و سورت عبارت ست از جمع بعضی از جمل کلام مختلف در طول و قصر پس سور آن کتاب جمله‌های کلامی است، و سور این کتاب، عالم‌های امکانی. چنانچه شیخ ناظم ـ قدس سرّه ـ تطبیق داده این عوالم را به آن جمل چنانچه در ابیات که می‌آید، گفته که آنجا بسم الله است، و اینجا عقل کل چه آنجا مکتوب اول، اوست، و اینجا موجود اول، این آنجا آیت «اللّهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالْأَرض» است، اینجا نفس کل به جامع معنی جمعی و تفصیلی در هر دو و آنجا آیت «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ»، اینجا عرش، آنجا آیت‌الکرسی، اینجا کرسی به جمعیت مثیلا و احاطت آنجا سبع المثانی مشتمل بر هفت آیت، اینجا سماوات سبع به جمعیت تسبّع آنجا آیات مختلفه، اینجا عناصر متضادّه به‌جامعیت اختلاف.

نخستین آیتش عقل کل آمد	که دروی همچو بای بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت[1] نور	که چون مصباح شد در غایت نور
سیوم آیت در او شد عرش رحمان	چهارم آیة الکرسی همی خوان
پس از وی جرمهای آسمانی‌ست	که در وی سوره‌ی سبع المثانی‌ست
نظر کن باز در جرم عناصر	که هر یک آیتی هستند باهر

۱. م: کل آیت

آنجا آیاتی که ادای معانی محتمه‌ی حل و حرمت می‌کند، یعنی موالید ثلاثه که در همان معانی مختلف‌اند. چنانچه در معدنیات حکم به حِلّ و حرمت هست، و در نباتات همچنین، و در حیوانات نیز. در معدنیات مثلاً انگشتری[1] نقره حلال، و استعمال ظرف زر او حرام، حُلی زنان که از طلا سازند حلال، و اتخاذ اوانی زر او حرام. در نباتات، سرکه ز انگور، حلال، و شراب از انگور، حرام. در حیوانات گوشت گاو و گوسفند، حلال، و گوشت سباع[2]، حرام. در آن کتاب ختم بر کلمه‌ی «ناس»، در این کتاب، ختم بر نوع انسانی که نوع الانواع است در عالم، عالمی بعد از او نیست و خاتمه‌ی کار کمالات بدو است. نگاه کن که چه زیبا می‌فرماید[3]:

پس از عنصر بود جرم سه مولود — که نتوان کردن این آیات معدود

به آخر گشت نازل نفس انسان — که بر ناس آمد آخر ختم قرآن

تمام‌تر آن است که کتاب بخوانند و در معانی آیات آن تأمل نمایند، تا اجر یابند. لاجرم در آیات کتاب عالم کسی که تفکر می‌کند از اولی‌الالباب می‌گردد، و از اهل ثواب. و ناظم از این جهت قاعده‌ی «در تفکر فی الآفاق» نظم کرد و فرمود[4] (قاعدة فی تفکر[5] فی الآفاق)

مشو محبوس ارکان و طبایع — برون آی و نظر کن در صنایع

یعنی مخلوقات حضرت خالق منحصر در خاک و آب و باد و آتش و طبایع آن از گرمی و سردی و تری و خشکی نیست، بلکه چیز چند آفریده است که این صنعت‌ها در او مجال ندارد و با وجود به امثال غریب و بدایع مشحون است، مثل آسمان‌ها[6].

تفکر کن تو در خلق سماوات — که تا ممدوح حق گردی در آیات

که می‌فرماید ـ جل جلاله ـ: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَ

---

۱. با: انگشتری ۲. با: جانور ۳. د: زیبا نظم می‌فرمایند ۴. با: فرموده که ۵. د: فی الفکر
۶. با: آسمانها از آن ناظم نقل [illegible]

خِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ الَّذینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَکَ فَقِنا عَذابَ النّارِ. بیت

بین یک ره که تا خود عرش اعظم — چگونه شد محیط هر دو عالم؟

به عرش اعظم، فلک اطلس می‌خواهد، که فلک‌الافلاک و مکان الاماکنش خوانند، و هیچ جسمی بزرگتر از وی نیست، و محیط هر دو عالم فلکی و عنصری‌ست

چه نسبت دارد او با قلب انسان؟ — چرا کردند نامش عرش رحمان؟

چرا در جنبش‌اند این هر دو مادام، — که یک لحظه نمی‌گیرند آرام؟

سؤال از نسبت کرد، و خود بیان نسبت می‌کند، و می‌فرماید که[1]:

مگر دل مرکز عرش بسیط است — که آن چون نقطه، وین دور محیط است

مرکز، نقطه‌ای‌ست که خطوطی که از وی به محیط اخراج کنند، همه متساوی باشند، و قرار و قیام محیط به او بود، چون عرش بسیط که اختلافی در طبیعت او نیست. گفت که محیط، مرکز، دل آدمی‌ست ناچار قیام آن به این باشد. و به حکم: «لا یَسَعُني أَرْضِي وَ سَمائِي وَ یَسَعُني قَلْبُ عَبْدِيَ الْمُؤْمِنِ»، و به مقتضای «قلب المؤمن عرش الله الاعظم»، حضرت الله تعالی در دل تجلی ذاتی دارد، من حیث جمعیت الاسماء والصفات. و آثار آن تجلّی بی‌شک متأثری می‌خواهد. به آن معانی دایر، آن متأثر عرش است، از منبع اثر که دل انسان است و چون آن آثار از حیثیت جامعیت بر عرش وارد است، رحمتی‌ست تامّه‌ی عامّه از صفت رحمانی. پس عرش از این جهت او را به اسم «الرحمن» نسبت دهند و عرش الرحمن و قلب انسان پیوسته در حرکت صوری و معنوی باشند، از جهت ورود تجلی ذات در صور اسما و صفات و افعال و آثار بر هر دو. پس عرش اعظم گرد دل آدمی می‌گردد از جهت اخذ آثار تجلی. چه دل مقرّ تجلی و مظهر

۱. د: می‌فرماید بیت

مدنی‌ست

سرآید در شبانروزی کمابیش   سراپای تو عرش ای مرد درویش

ازو در جنبش اجسام مدوّر   چرا گشتند یک‌یک سیک سگر

از جهت نکته محاط در حرکت تبعی تخلّف از محیط ندارد

چنانچه می‌فرماید

ز مشرق تا به مغرب همچو دولاب   همی‌گردند دایم بی‌خور و خواب

چه همه‌ی افلاک و اجسام مدور به حرکت فلک الافلاک که عرش است، متحرکند، حرکتی دولابی از جانب مشرق به مغرب، و او به این حرکت در مدت شبانروزی، دوری تمام می‌کند. چنانچه می‌فرماید

به هر روز و شبی این چرخ اعظم   کند دور تمامی گرد عالم

وز او افلاک دیگر هم بدین‌سان   به چرخ اندر همی‌باشند گردان

ارباب هیئت به دلیلی که ایشان راست، نُه فلک اثبات می‌کنند. فلک‌الافلاک و فلک البروج ـ که یکی را در لسان شرع عرش خوانند، و یکی را کرسی ـ، و هفت فلک دیگر، که هر یک جای ستاره ی از سیارات سبع باشد. از این مجموع، فلک‌الافلاک که حرکت از مشرق به سوی مغرب می‌کند، و هشت فلک دیگر به حرکت اصلی خویش از مغرب به سوی مشرق متحرکند. چنانچه ناظم ـ قدس سره ـ بیان می‌فرماید[2]

ولی برعکس دور چرخ اطلس   همی‌گردند این هشت مقوّس

بالاترین این هشت، فلک‌البروج است، و در او دایره‌ای اعتبار کنند که آن را منطقة‌البروج گویند که با دیگر دایره که آن را معدل النهار گویند ـ که منطقه‌ی فلک نهم است ـ متقاطع کرده، در دو محل و بر دایره‌ی منطقة‌البروج، دوازده شکل، هر شکلی متوهم از وجود کوکبی چند ثابته احساس می‌رود، در مقابل قسمی از دوازده قسم فلک اطلس، و هر یکی را برجی خوانند. و فی‌الحقیقه آن دوازده قسم فلک اطلس بروجند نزد

---

۱ پا: بر این ۲ پا: ناظم می‌گوید

اهل فن هیئت، اما مشهور شده که این شکل‌ها را بروج خوانده، و اسم هر برجی به اعتبار شکلی که توهم رفته اطلاق کرده‌اند، و هر قسمی خانه‌ی قسمی از کواکب شده. چنانچه ناظم در ابیات آینده تعیین آن کرده است بروجهی که احتیاج به شرح ندارد:

معدل کرسی ذات البروج است	که آن را نه تفاوت نه فروج است
حمل با ثور و با جوزا و خرچنگ	بر او بر همچو شیر و خوشه آونگ
دگر میزان و عقرب، پس کمان است	ز جدی و دلو و حوت ایشان نشان است
ثوابت یکهزار و بیست و چارند	که بر کرسی مقام خویش دارند

کواکب به دو قسم‌اند. ثابتات و سیارات. بیرون از هفت کوکب سیاره که زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره و عطارد و قمر باشند[1]، هر کوکبی دیگر که هست، آن را ثابتات خوانند نه آنکه[2] سیر ندارند، یعنی به نسبت با سیارات سبع، دیر حرکت‌اند پس گوییا که ثابت‌اند و همه ثوابت بر فلک هشتم‌اند که کرسی است، و هر سیاره بر فلکی است چنانچه ناظم ـ قدس سره ـ فرمود:

به هفتم چرخ، کیوان پاسبان است	ششم برجیس را جای و مکان است
بود پنجم فلک بهرام را جای	چهارم آفتاب عالم آرای
سیوم زهره، دوم جای عطارد	قمر بر چرخ دنیا گشته وارد
زحل را جدی و دلو و مشتری باز	به قوس و حوت کرد انجام و آغاز
حمل با عقرب آمد جای بهرام	اسد خورشید را شد جای آرام
چو زهره، ثور و میزان ساخت گوشه	عطارد رفت در جوزا و خوشه
قمر خرچنگ را هم جنس خود دید	ذنب چون راس شد یک عقده بگزید
قمر را بیست و هشت آمد منازل	شود با آفتاب آنگه مقابل

ماه را مداری بوده، چنانچه آفتاب را [مدار ماه] با مدار آفتاب در دو موضع مقابل یکدیگر تقاطع کند، و آن دو محل تقاطع را «عقدتین»

---

۱. پا: باشند. ۲. پا: آنک

خوانند. پس یک نیمه از مدار مه در جانب شمال بود از مدار آفتاب، و دیگر در جانب جنوب. آن عقده را که چون مه از او بگذرد، شمالی شود، رأس خوانند؛ و آن عقده را که چون مه از او بگذرد،[1] جنوبی شود ذنب خوانند. و به حقیقت رأس و ذنب کواکب نیستند، اما چون رأس را سعد خوانند، و ذنب را نحس، و این سعادت و نحوست در هر دو اعتبار کردند، و سیر هر دو معکوس نه چون سیر کواکب بر توالی بروج مفروض افتاد، با کواکب در سلک احکام آمدند، و به این تقریب مذکور شدند. قمر را در مدار خود بیست و هشت منزل قطع می‌باید کرد و دوازده برج، تا دوری تمام کند. اما اسامی منازل در لغت عرب این است: شرطین، بطین، ثریا، دبران، هقعه، هنعه، ذراع، نثره، طرفه، جبهه، زُبره، صرفه، عواء، سماک، غفرا، زبانا، اکلیل، قلب، شوله، نعایم، بلده، ذابح، بلع، سعود، اَخبیه، مقدّم، مؤخّر، رشا.

و اسامی بروج و کواکب مختلط از لغت عرب و فرس آن است که در نظم ناظم ـ قدس‌سره ـ مذکور شد. چون مه بر منازل بگذرد، و از حالت اجتماع منصرف شود، ناچار با آفتاب مقابل می‌گردد، و به قدر تقابل، نور آفتاب در جرم او انعکاس می‌یابد. و در ابتدای این مقابله که او را هلال می‌خوانند، تشبیه او صحیح است به آن نقبه‌ی چوب خوشه‌ی خرما که بر نخل مانده و کهن گشته، پس از آنکه خوشه قطع یافته. چنانچه در قرآن عزیز به «عرجون قدیم» مذکور است، و مشبّهٌ‌به است که حضرت عزت ـ جلّت کلمته ـ می‌فرماید: «وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ» و ناظم ـ قدس سره ـ اشاره به آن می‌کند که:

پس از روی همچو عرجون قدیم است ‌‌ ‌ ‌ به تقدیر عزیزی کو علیم است

آنگاه تنبیه می‌کند که به مجرد آنکه بعضی از مردمان در نسبت آثار به کواکب سبیل باطل اختیار کنند، لازم نیاید که مخلوقات فلکی عبث

---

[1] بها افتادگی دارد.

باشد. چه هر که از اولی‌الالباب و ذوی العقول است، و اندیشه‌ی صایب دارد، این غرایب و عجایب آفرینش را باطل نمی‌شمارد، بلکه می‌گوید «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً»:

اگـر در فکـر گـردی مـرد کـامل   هـر آیینه که گویی نیست باطل

هر که ضعفی در یقین دارد خلق حق را باطل می‌پندارد.

کلام حق همی ناطق بدین است   که باطل دیدن از ضعف یقین است

و در اشیا ملاحظه‌ی فواید الهی از قوت یقین است. قال الله تعالی «إِنَّ فِي السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» حکمت‌هاست در ضمن هر آفرینش، در هر یکی به‌قدر او:

وجود پشه دارد حکمت ای خام   نباشد در وجود شیر و بهرام

بلی، بلی، در ضمن کواکب و بروج آسمان حکمت‌هاست، اما غلو نشاید کرد که به‌ناواقع فلک را مؤثر دانند. درعدم اختیار، فلک و ملک و جن و انس مساوی‌اند. فاعل مختار و مؤثر حقیقی جز یکی نیست، و آن حضرت واجب تعالی است. و اگر منجمان جاهلیت به خلاف این معنی قایل بوده‌اند، از آن جهت بوده است که از ایمان نصیب نداشته‌اند. چنانچه فرمود:[1]

ولی چون بنگری در اصل این کار   فـلک را بـینی انـدر حکم جبّار

منجم کو زایمان بی‌نصیب است   اثر گوید که از شکل غریب است

مثل آنکه گفته باشد که میان کواکب اوضاعی واقع می‌شود از مقارنه و مقابله و تثلیث و تربیع و غیرذلک. و همچنین قرب سیاره و بعد ایشان با ثوابت، و قرب و بعد ثوابت با یکدیگر در محل مختلف، به کیفیت مخصوصه. و این امور چون همه روز بر یک منوال نیست، غریب می‌افتد. و اسباب حوادث عالم، این اشکال غریبه است، سببی حقیقی و

---

۱. د: فرمود قدس سره

آثاری حقیقی، و فی‌الواقع حقیقی نیست.[1]

نمی‌بیند مگر کاین چرخ اخضر، ز حکم و امر حق گشته مسخّر؟

و به مثل این فلک و اشکال او به [وجودی] خود اثر ندارند، همچنان که[2] از چرخ [شخص] کوزه‌گر به واسطه‌ی فعل و اثر او، ظروف و اوانی صورت می‌بندد، از کارخانه‌ی فلک و فلکیات، حوادث ارض و ارضیات ظاهر می‌شود و محدث و مؤثّر حق‌تعالی است نه غیر او. قال الله تعالی: «یُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَی الْأَرْضِ» ببین که در این تمثیل چه می‌گوید (تمثیل)

تو گویی چیست این افلاک دوّار، به گردش روز و شب چون چرخ فخّار؟
در او هر لحظه‌ای دانای داور ز آب و گل کند یک ظرف دیگر
هر آنچ[3] اندر زمان و در مکانست ز یک استاد، و ز یک کارخانست
کواکب گر همه اهل کمالند چرا هر لحظه در نقص و وبالند؟

نقص[4] تواند بود که اشارت به حال قمر باشد، گهی که ناقص النور است. و اما وبال عبارت است از بودن کواکب در برج مقابل خانه‌ی خود، و آن نحوستی است عرضی او را. اگر کواکب کامل نبودندی، این حال عارض ایشان نشدی، و احوالشان متبدل نشدی. و چون رأس و ذنب کوکب نیستند، نه خانه دارند و نه وبال. بیت[5]

همه در جای و سیر و لون و اشکال، چرا گشتند آخر مختلف حال؟
چرا گه در حضیض و گه در اوجند؟ گهی تنها فتاده، گاه زوجند؟

کوکب را آن نقطه از فلک او، که بر او در نهایت بعد است از زمین، اوج است و آن نقطه که بر او در نهایت قرب است به زمین، حضیض [است]. و در اوج، سعادتی عرضی دارد، و در حضیض نحوستی عرضی. و اما زوجیّت کواکب و فردیّت، شاید که اشاره به مقارنه و مقابله باشد و

۱ د: نیست نیست. ۲ پ: همچنانک. ۳ پ، د: هر آنچه. تصحیح قیاسی است
۴ پ: به نقص. ۵ د: (بیت) را ندارد

شاید که در زوجیت، حالت اتصال خوشتر باشد، و از فردیت، حالت انصراف. مقارنه، بودن دو کوکب است در یک درجه و یک دقیقه؛ و مقابله آنکه نصف فلک در میان باشد؛ و اتصال آنکه بعد میان جرمین هر دو نصف دور جرم بود؛ و چون در این حال که گفته شد، تجاوز افتد، انصراف بود[1].

دل چرخ از چه شد آخر پر آتش؟ ز شوق کیست او اندر کشاکش؟

به آتش چرخ، اشعه‌ی کواکب بر صفحات افلاک می‌خواهد، یا کره‌ی نار[2]، و به کشاکش او، سیر او از مشرق به مغرب، یا عکس. چنانچه ناظم ـ قدس سره ـ می‌فرماید[3]:

همه انجم بر او گردان پیاده گهی بالا و گه شیب اوفتاده

عناصر باد و آب و آتش و خاک گرفته جای خود در زیر افلاک

بعد از فلک قمر، کره‌ی آتش، و بعد از او کره‌ی هوا، و پس کره‌ی آب، و باز کره‌ی خاک.

ملازم هر یکی در منزل خویش که ننهد پای یک ذره پس و پیش[4]

چه اگر آتش، آتش است، در مرکز خود است، و هوا و آب و خاک همچنین. غایت آنکه به قاسری از مرکز جدا افتد. و اگر نیک تأمل کند، در آن مرکز که باشد، آن بود. مثلاً اگر فرض کنی که آتش به جای هوا آمده است، آن زمان هواست، نه آتش؛ و در سه عنصر دیگر، همین معنی می‌دان. والعجب آنکه در یک محل هرچهار[5] جمع شوند، و آن زمان چاره از صورت ترکیب میانه‌ی ایشان نباشد. و چون مرکب از هر چهار به هم آمد، مزاجی خاص پیدا کند. چنانچه می‌فرماید:[6]

چهار اضداد در طبع و مراکز بهم جمع آمده کس دیده هرگز؟

مخالف هر یکی در ذات و صورت شده یک چیز از حکم ضرورت

---

۱. پا: بود چنانچه فرمود. ۲. پا: (یا کره‌ی نار) را ندارد. ۳. دا: نیست. ۴. پ: پیش. ۵. پ: چهار
۶. دا: (چنانچه می‌فرماید) را ندارد.

و بعد از فرض امتزاج و ترکیب، در عناصر اربعه، سه جنس واقع است که نتیجه می‌شود:

موالید سه‌گانه گشته زایشان   جماد، آنگه نبات، آنگاه حیوان
هیولی را نهاده در میانه   ز صورت گشته صافی صوفیانه

لازم است که اجسام را ماده‌ای باشد مشترک میان همه‌ی مفردات و مرکبات. و آن ماده را به زبان یونانی «هیولی» خوانند. و چنانچه مرد صوفی، صافی و مجرد است از آنکه مقید به صفتی خاص شود، با آنکه[1] قابلیت همه‌ی صفات کمال [را] دارد، هیولی نیز مقیّد به یک صورت نیست که هرگز خلع او نکند و لبس دیگری، بلکه قابلیت خلع همه‌ی صور و لبس همه [آنها را نیز] دارد. اما هرگز هیولی بی‌صورت نیست؛ چنانچه صوفی، بی‌صفت نباشد. نه هیولی مقید به یک صورت است دایم، و نه صوفی به یک صفت. و این هیولی جوهری‌ست که محل صورت است. و صورت، جوهری دیگر که حالّ است در او. و میان هر دو معیّت است و هیچ کدام [را] بی آن یک‌دیگر نتوان یافت. جای آن است که ـ علی‌سبیل الیقین ـ تصدیق کند که نظام این امور که ذکر کرده شد، بی‌وجود صانع ـ تعالی شانه ـ حاصل نتواند بود. و همه‌ی مبدعات و مخترعات به فرمان و تسخیر حضرت او قایم و دایرند. چنانچه می‌فرماید:

همه از حکم و امر داد دادور   به جان استاده و گشته مسخر
جماد از قهر بر خاک اوفتاده   نبات از مهر بر پای ایستاده
نزوع جانور از صدق و اخلاص   پی ابقای نوع و جنس و اشخاص

شجر جمادیه وجهی فرموده که به ادب یافته ی می‌ماند که خود را بر زمین انداخته و عذر می‌خواهد. و تربیت نبات به وجهی که شبیه محبی است که در خانه‌ی محبوب ایستاده، و از فرط دوستی مدهوش است، و انتظار دیدار می‌کشد. و میل جانوران چنان[2] به یکدیگر داده که به

---

۱. با آنک. ۲. با: جانور آنچنان.

قومی مخلصان و صدقان می‌ماند که همه در سد لفت یکدیگرند، و نه نفرت از یکدیگر، تا از الفت و اجتماع بیش شوند، نه کم. و نه سبب میل جانور به یکدیگر، نوع که عبارت است از «مقول علی کثیرین متفقین بالحقایق فی جواب ماهو» باقی ماند؛ و همچنین جنس که عبارت است از «مقول علی کثیرین مختلفین بالحقایق فی جواب ماهو»؛ و اشخاص که افراد ممتازه از یکدیگرند به هیئات مخصوصه؛ که اگر نزوع جانور یعنی میل او به جفت نباشد، افراد منقطع شود، و چون افراد نباشد،[1] انواع و اجناس مرتفع گردد، و عالم نماند. این همه آفریدگار سپهر قدرتِ بی‌شمار حکمت که مذکور گشت، همه محکومِ حکمِ جبّار و فاعل مختارند ـ جلَّ جلاله و عمّ نواله ـ بیت[2]:

همه بر حکم داور داده اقرار   مر او را روز و شب گشته طلبکار

چون قاعده در فکر آفاق تقدیم یافت «قاعده در فکر انفس» تمهید می‌رود، چه کمال معرفت از تأمل در آفرینش آفاق و انفس حاصل است. و لهذا در شأن ایشان که عنایت الهی [شامل حالشان] نیست آمده است که: «مٰا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لاٰ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَ مٰا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً»

چون غرض از فکر در آفاق و انفس، مشاهده‌ی آیات قدرت و حکمت الهی و ملاحظه‌ی کیفیات آن است تا یقین در اختیار و تسخیر و تدبیر او زیادت گردد، اگر بعضی[3] آیات آفاقی دریابند، باید که بعضی نیز از آیات انفسی دریابند. غریب‌ترین آیات انفسی، اجتماع از انفراد است، و همه‌ی کثرتی که در جهان است، از اجمال نفس انسان به حد تفصیل رسیده است. و اگر بر این معنی شاهدی خواهی، در اصل خویش نگاه کن، و ببین که چگونه نفس نفس حوا از آدم صدور یافت، و انفس کثیره از ایشان. پس البته منشاء اجتماع انفراد است، و مبدأ کثرت، وحدت

---

۱. پا: نباشد. ۲. پا: (وعمّ نواله بیت) را ندارد. ۳. پا: بعضی

چنانچه ناظم ـ قدس سره ـ اشارت کند و گوید:

به اصل خویش یک ره نیک بنگر — که مادر را پدر شد باز مادر

چه مادر که حوّاست چون از پدر که آدم است، تولد حقیقی یافته، او چون مادرش می‌شود، و اولاد همه به توسط مادر از او، پس همه از او بود. قال الله تعالی «یا أَیُّهَا النّاسُ اتَّقوا رَبَّکُمُ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ[1] وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً کَثیراً وَ نِساءً»، و نفس واحده‌ی[2] انسانی[3] اگرچه به حسب وجود از کثرت عالم امکانی متأخر است، اما به حسب مرتبه مقدم است. پس همه به حسب مرتبه در نفس واحده انسان بوده و به درجات از او ظاهر شده‌اند، و آلات ظهور او گشته، تا او در آخر خود ظهور کرده، بر مثال دانه‌ی خرما که در خاک نهند و بروید و از صورت دانه‌گی که شاخ و برگ و خرما همه در او به قوت بوده، بگردد، و روی به صورتی دیگر آرد، که شاخ و برگ و خرمای بالفعل باشد، و در آخر همان دانه که اول بود، از او یافت شود و به لسان حال گوید که این همه که ظهور داشت، از[4] من ظهور یافت. و ظاهراً ناظم ـ قدس سره ـ در این ابیات آینده، قصد این معنی کرده که گفته شد؛ می‌گوید

جهان را سر بسر در خویش می‌بین — هر آنچ[5] آید به آخر پیش می‌بین

در آخر گشت پیدا نقش آدم — طفیل ذات او شد هر دو عالم

چه عالم قوت و فعل، و غیب و شهادت همه از جهت ظهور انسان از صانع هر دو جهان نظام یافته است و در قدسیات آمده است که: «یا ابنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْعالَمَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجلي»

و تأخر انسان در وجود از عالم چون نه تأخر رتبی است، مزید شرف اوست، به موجب دانشت[6] او و ظهور ذات انسان متأخر از همه به

---

۱. د: دنباله آیه را ندارد. ۲. ده (و نفس و حده) را ندارد. ۳. د: انسان. ۴. پ: بلکه در
۵. پا: آنچه ۶. دا: زیادت

واسطه‌ی آن است که او غرض و مقصود از همه است. چنانچه ناظم[1] می‌فرماید

نه آخر علت غایی در آخر   همی گردد به ذات خویش ظاهر

واگر قایلی گوید که این معنی که در شرف انسان گفته شد، خلاف وصفی است که او را در قرآن مجید لاحق حال گشته است، چه حق ـ عزّ شانه ـ می‌فرماید که: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»، ظلوم جهول چگونه در منزل این منزلت[2] دخول یابد؟ ناظم جواب می‌گوید که مسلم که این دو صفت از صفات ظلمانی‌اند در مقابل صفات نورانی، و ظلمت مشعر به نقصان دنائت است، چنانچه نور مشعر به شرف و کمال. لیکن این وصف در او چون از جهت کمال جامعیت صفات است، نقصانی است به کمال راجع، به عکس تنزیه از این وصف که چون جامعیت صفات به خلل می‌آرد، امری است به نقصان عاید. و فی‌الواقع فضل انسان بر سایر موجودات به آن است که او مظهر ظهور جمع اسماء الهی است، و غیر او مظهر ظهور بعض اسما. چنانچه مَلَک مظهر ظهور قدوس است و اسمایی که با قدوس منافات ندارند. و شیطان مظهر ظهور مضلّ است و اسمایی که با مضلّ مخالف نیستند. و باقی‌ها را بدین قیاس می‌دان! و اما انسان مظهر ظهور کل اسماست که اگر از هادی، مهتدی‌ست، از منافی او که مضلّ است، ضالّ است. و همه متقابلات اسما در شأن او چنین که گفته شد، فرض می‌کن که اثر دارند. پس در ظهوری چنین تامّ جمعی این دو وصف بر نیاید. چنانچه ناظم ـ قدس سره ـ فرمود:

ظلومی و جهولی ضدّ نورند   ولیکن مظهر عین ظهورند

یعنی مظهر عین ظهور اسمای جمعی که گفته شد، و این ظهور م

---

۱. م: ناظم قدس سره. ۲. پ: مراتب

بی متقابلات اسما که به آثار مختلفه‌ی خود ظاهر شوند، صورت نمی‌بندد. چنانکه صورت در آیینه متحقق به صقالت و کثافت هر دو می‌شود. والاّ خطوط شعاعی از او درگذرد، پس انعکاس متصور نشود

چو پشت آینه باشد مکدّر نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک نگردد منعکس جز بر سر خاک

همچنین آفتاب الوهیت را عکسی است[۱] که آن صورت جامعیت اسما و صفات است، و آن عکس بر آیینه‌ی ذات آدمی خاکی فتاده. چنانچه حدیث نبوی ـ علیٰ قایِلِهِ الصَّلوٰةُ وَالسَّلام ـ بر آن گواهی داده که: «إنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صُورَتِهِ».

تو بودی عکس معبود ملایک از آن گشتی تو مسجود ملایک

در حقیقت، ملک اختلاف بسیار کرده‌اند. اکثر متکلمین بر آنند که اجسام نورانی‌اند، خیر بالذّات. و اعتقاد چنین می‌باید کرد. و حکما گویند عقول و نفوس‌اند. و بعضی مردم گویند قوای سماوی و ارضی‌اند. و قومی گفته‌اند که جواهر مجرده از عالم عقول و نفوس‌اند. و جمعی صوفیه را میل بر آن است که مُثُل روحانی‌اند. و بعضی را ایشان عبارتی عام گویند که در تحت آن اشارات خاص باشد، لیکن تا مراد ایشان چیست؟ چنانچه عین‌القضاة ـ رحمة الله علیه ـ گوید: «ملک سیب است در حرارت» ـ و الله اعلم بحقایق الامور ـ.

چون گفته شد که صورت جامعیت آثار اسما، حضرت حق تعالی به آدمی ارزانی فرمود، و هر چه هست، به اثر اسمی از اسمای الهی زندگانی دارد که آن اثر چون جان اوست، پس جان همه چیز با آدمی باشد، و هر ذره را از ذرات موجودات به این سبب با آدمی علاقه بود

بود از هر تنی پیش تو جانی وزو در بسته با تو ریسمانی

و آدمی به واسطه‌ی این معنی است که محمل آیت کریمه‌ی «وَ

---

۱. د: عکسیست.

سَخَّرَ لَکُمْ ما فی السَّمٰوٰتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ جمیعاً منه گشته چنانچه ناظم ـ قدس سرّه ـ گوید

از آن گشتند امرت را مسخّر / که جان هر یکی در تست مضمر

همه گرد تو می‌گردند، و تو را در میان گرفته و جان و معنی خود ز تو می‌طلبند:

تو مغز عالمی زان درمیانی / بدان خود را که تو جان جهانی!

از آن جهت که تدبیر بدن به جان است، و تدبیر جهان به تو (بیت[1]):

ترا ربع شمالی گشت مسکن / که دل در جانب چپ باشد از تن

چنانچه روح عالمی، قلب عالمی که صلاح و فساد عالم تبع نشئه‌ی توست. اکنون مؤید آنکه تو قلب عالمی چیست؟ این مطابقه که آن‌چه از کره‌ی زمین ظاهر است، چون بر چهار قسم فرض کنند و نسبت مجموع به مشرق و مغرب و شمال و جنوب دهند، ناگزیر قسمی شمالی باشد. قسم شمالی است که ربع مسکون است به اعتبار سکونت[2] آدمی در آن؛ چه روی به شرق و پشت به مغرب آدمی را شمال جانب چپ باشد؛ و جنوب جانب راست. پس دو جانب چپ که شمالی است، ساکن است. چنانچه قلب صنوبری از انسان در پهلوی چپ اوست. نظر کن که ناظم چه می‌فرماید:

جهان عقل و جان سرمایه‌ی تست / زمین و آسمان پیرایه‌ی تست

تاجر به سرمایه سودی حاصل می‌کند که دیگران ندارند. آدمی را عقل و جان سرمایه‌ای است که سود کمال جاودان به آن به دست می‌آرد. و زمین و آسمان پیرایه‌ای که به مدد آن روزگار می‌گذارد. چون تو جامعی هر آینه امور متضاده در نشئه‌ی تو عین یکدیگر می‌شود. تویی که معدومی و منفی به عبارت: «هَلْ أَتیٰ عَلَی الانسانِ حینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شیئاً

---

۱. پ: (بیت) را ندارد. ۲. د: سکنی

مَذْکُوراً». و هم تویی که موجودی و مثبت به اشارت: «اَوَلَمْ یَرَ الانسانُ اِنّا خَلَقْناهُ مِن نُطْفَةٍ» تویی بلند مرتبه که «لَقَدْ خَلَقْنَا الانسانَ فی اَحْسَنِ تَقْویم» تویی پست پایه که: «ثُمَّ رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سافِلین».

ببین آن نیستی کوعین هستی‌ست　　بلندی را نگر کو ذات پستی‌ست

خدای تعالی همه قوت‌ها و قدرت‌ها و آلات و ادوات آن به تو داده است، تا به آن تحصیل اسباب ظهور جامعیت بکنی.

طبیعی قوت تو ده هزار است　　ارادی برتر از حصر و شمار است

قوای طبیعیّه آنهایند که بی‌اختیار تو به مقتضای طبیعت درکارند چنانچه جاذبه و هاضمه و ماسکه و علی هذا. و قوای ارادیّه آنها باشد که به ارادت تو در کار آیند و اختیار تو چنانچه قدرت بر قیام و قوّت مشی، و علی ذلک:

وزان هر یک شده موقوف آلات　　ز اعضا و جوارح وز رباطات

اعضا و جوارح مثل سرو پای، و چون دست و زبان رباطات مانند رگ و پی و استخوان؛

پزشکان اندر آن گشتند حیران　　فرو ماندند در تشریح انسان

از این بزرگان، حکما و اطبای بزرگ می‌خواهد، مثل افلاطون و جالینوس و غیر هما

نبرده هیچ یک ره سوی این کار　　به عجز خویش هر یک کرده اقرار

اگر چه کتب مشهور در تشریح نوشته‌اند، امّا چون توفیه‌ی حق آن نتوانسته‌اند کرد، همه در حیّز عجز به نادانی دراین باب انصاف داده‌اند. هر یک از قوای طبعی و ارادی با صاحب آن قوا یا غیری دیگر از سایر موجودات که نگاه کنی امر او بی‌تربیت اسمی از اسمای الهی و اثری از آثار آن اسم دایر نیابی. اما در همه به توسط نشئه‌ی جامعه‌ی انسان این اثر تربیت به انجام می‌رسد، خواه به حسب صورت، و خواه به حسب معنی،

و خواه به مقتضای هر دو، بیت[1]

ز حق با هر یکی حظّی و قسمی‌ست　　معاد و مبدأ هر یک ز اسمی‌ست

یکی حظ از لطف حق دارد، یکی از قهر. یکی از رحمت، یکی از غضب. قسم یکی از حق توانگری‌ست، قسمت یکی درویشی. یکی مستحق بهشت آمد مؤمن و مطیع، و همچنین رفت به حکم «هؤلاءِ فی الجَنَّةِ وَلا أُبالی»، و بشأن «السعید من سعد فی بطن امه» و یکی مستحق دوزخ و عاصی، و همچنان که رانید بر قضیه‌ی «هؤلاءِ فی النّارِ وَ لا أُبالی»، و «الشَّقیُّ مَنْ شَقِیَ فی بَطْنِ اُمِّه» اول مبدأ و معادش از مثل اسمی جمالی و لطفی؛ و آخر از مثل اسمی جلالی و قهری و همه را مقتضی اثر آن اسم که مربی اوست، میسر و آسان: «فَکُلٌّ مُیسَّرٌ لِما خُلِقَ لَه» و هر یکی را قیام به اسمی‌ست مناسب آن صفت که بروی غالب است و به لسان حال به آن اسم تسبیح صانع قدیم می‌گویند:

از آن اسمند موجودات قایم　　بدان اسمند در تسبیح دایم

مصدر آثار هر نشئه‌ای آن اسم است که مربی اوست، آن زمان که بنیاد ظهور نشئه است و مرجع آثار و همان اسم، آن زمان که وقت انقطاع ظهور اوست

به مبدأ هر یکی زان مصدری شد　　به وقت بازگشتن چون دری شد

و چون سیر حرکات اشیا به مقتضای آثار و اسمای قدیم دوری است،[2] مبدأ و منتهی یکی باشد. لاجرم می‌فرماید:[3]

از آن در کآمد اول، هم بدر شد　　اگرچه در معاش از دربه‌در شد

چرا که حکم بر بدایت و نهایت است، والّا امور وسط که عارض می‌شود به جهه‌ی آثار اسمایی که نه مربی خاص آن نشئه، صاحب ظهورند، معتبر نیست. و سؤالی در این مبحث وارد است که چون مبدأ و منتهی یکی باشد، کمال و نقصان و تنزل و ترقی چه معنی داشته باشد، و

۱. پ: (بیت) را ندارد. ۲. د: (دوری) را ندارد. ۳. د: می‌فرمایند که

ظهور را چه فایده بود؟

باید دانست که کمال و نقصان وتنزل و ترقی همه اموری است لاحق حرکت دوری. و إلاّ به حسب حقیقت حال چه ترب و شرفی، و چه نقصان و کمال؟ و اما فایده‌ی ظهور، شرح نقص و تحدد محتی ست و کس تواند گفتن که در لمعان آفتاب عالمتاب فایده نیست، و اسین فایده‌ی ظهور اسمایی خود بند که یک داند، زیرا که خلعت معلم «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، ر جامه‌خانه‌ی کرم الهی بر دوش کرامت او افکنده‌اند، و او را بر تخت سلطنت «إنّی جاعل فی الارض خلیفه» نشانده، و صورت جامعیت صفات که پرتو ذات است، به تعیّن «إنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلی صُورَتِهِ» لباس خلقیّت او ساخته‌اند؛

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما که هستی صورت عکس مسمّا

اسم چیست؟ در اصطلاح درویشان و لسان ایشان اسم ذات است متعین به تعیّنی، چنانچه مجموع ذات و تعیّن، اسم باشد و مسمّا آن ذات که متعین است به تعیّن. پس اسم نزد این طایفه نه لفظ دالّ بر مدلول بود، تا غیر مدلول شود، بلکه عین مدلول است از وجه حقیقت، و غیر مدلول از جهت خصوصیت و اگر آدمی باور نکند که این مرتبه‌ی بلند در جامعیّت او را حاصل است، گو در خود نظر کن، و آثار صفات الهی مشاهده نمای.

ظهور قدرت و علم و ارادت به تست ای بنده‌ی صاحب سعادت
سمیعی و بصیر و حیّ و گویا بقا داری نه از خود لیک از آنجا

اینقدر هست که نشئه‌ی جامعه‌ی انسان هر چند صاحب رتبت علیه است، اما این جامعیت تبع وجود و بقای اوست که در آن مستند و قایم به حضرت واجب‌الوجود است ـ تعالی شانه ـ پس با این همه رفعت شأن در ربقه‌ی امکان است، و بنده‌ی رحمان است و اگر نیک تأمل رود، جامعیّت او خود ازین ممرّ است پس بندگی او را کمال است، نه نقصان است. غرض از وجود عالم، عبودیت اوست پس اول و مقصود بود در

مقصد آفرینش و چون نسبت با حقیقت به مرتبه‌ی علت غایی ست در وجود، متأخر از آفرینش عالم آمد. حقیقت انسان اول در علم، و نشئه‌ی وجودی‌اش آخر در عین و از جهت علم و حقیقت، باطن؛ و از وجه عین و وجود، ظاهر و جامع همه، نفس واحد او. چنانچه می‌فرماید:

زهی اول که عین آخر آمد   زهی باطن که عین ظاهر آمد

ادراک این جامعیت را از جهت مکاشفه گزیر نیست. والاّ هر انسان به فکر خود یا تفهیم دیگران، کجا این امر عظیم را دریابد؟ بیشتر مردم در حیرت نایافت این جامعیت‌اند، و آنکه نیز مؤید من عندالله به کشف و عیان شد و یافت، در عظمت این مرتبه‌ی جامعه متحیر است. ازین جهت ناظم ـ قدس سره[1] ـ قطع سخن در این مبحث به تحیّر می‌فرماید:

تو از خود روز و شب اندر گمانی   همان بهتر که خود را می‌ندانی

چون انجام تفکر شد تحیر   بر اینجا ختم شد بحث تفکر

○ سؤال:

که باشم من، مرا از من خبر کن؟!

چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟

این سؤال مناسب بیت سابق است. چون سخن آنجا به حیرت در نفس انسان به پایان رسیده بود، سایل می‌گوید: نفس انسان که اشارت به من می‌کند، من یعنی چه؟

○ جواب:

دگر کردی سؤال از من که من چیست؟   مرا از من خبر کن تا که من کیست؟

چو هست مطلق آید در اشارت   به لفظ من کنند از وی عبارت

حقیقت کز تعیّن شد معین   تو او را در عبارت گفته‌ای من

ناظم به حسب مشرب و منهل خود می‌گوید که چون وجودِ مطلق است که در همه‌ی مقیّدات به تعیّنات مختلفه متعین است، هر آینه تعبیر

---

۱. پا: (قدس سره) را ندارد

از هر متعیّن که رود، به حقیقت تعبیر از «او» باشد.

پس لفظ «من» که در پارسی به جای لفظ «انا» است در عربی، اگر به آن تعبیر از متعیّنی رود، آن متعیّن وجود مطلق باشد. چرا که [چون] حقیقت مطلقه‌ی تامّه تا به تعیّن درنمی‌آید، به او اشارت ممکن نیست و اگر به او به تعیّن درآید، متعیّن چه چیز باشد تا از او تعبیر به لفظ «من» توان کرد؟ چه مفروض به مذهب ناظم آن است که تعیّنات و اضافات و نسب او راست و غیر او موجود نیست. و حقیقت غیر جز محض تعیّن اعتباری نیست در متعیّن مطلق که اوست. و از اینجا معلوم شود که، هم چنانچه به من و انا اشارت به متعیّنی تواند بود که اوست، چون اوست متعیّن در هر تعیّنی به تو و انت و به او وهو و سایر ضمیر اشارت به سوی او بود، و غیر او همین تعیّن، اعتباری بیش نبود، و لهذا می‌فرماید[۲]

من و تو عارض ذات وجودیم مشبّکهای مشکات وجودیم

و وجود واحد [است] و متعیّن به تعیّنات کثیر؛ و روشن به خود و منبسط در همه، نوری و روشنیی که ارواح و اجسام و جواهر و اعراض [را] فروگرفته باشد. چنانچه گفت بیت:

همه یک نوردان اشباح و ارواح گه از آیینه پیدا گه ز مصباح

از آیینه‌ی «المؤمن مرآت المؤمن»، و «الله المؤمن»، و از مصباح: «اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهٰا مِصْبٰاحٌ». چون به مذهب خود تقریر ماهو المذکور کرد، متعرض مذهب غیر می‌شود، چنانچه می‌گوید:

تو گویی لفظ من در هر عبارت به سوی روح می‌باشد اشارت

که به «من» که گویند مراد روح باشد، و آن جوهری است متعلّق به بدن انسانی، تعلّق تدبیر و تصرّف، نزد حکیم و اهل تحقیق از متکلّمان. امّا سایر متکلّمه که منکر تجرّد روح‌اند، اختلاف بسیار کرده‌اند. چنانچه

---

۱. پا: (تامّه) را ندارد. ۲. پا: (چنانچه می‌گوید) را ندارد.

بعضی گفته‌اند که: «حرارتی است لایتجزّی در قلب» و بعضی دیگر گفته‌اند که «جسم لطیفه است، ساریه در بدن، باقی از اوّل عمر تا آخر» و بعضی گفته‌اند که «قوّتی‌ست در دماغ که مبدأ حس و حرکت است» و بعضی گفته‌اند که «قوّتی‌ست در قلب که مبدأ حیات است در بدن» و بعضی گفته‌اند که: «سه قوت است. یکی در دماغ و آن نفس ناطقه‌ی حاکمه است که مبدأ علوم و حکمت است و دوم در قلب و آن نفس غضبی است که مبدأ غضب و فرح و حزن و غیر آن است. و سیوم در کبد و آن نفس نباتی‌ست که مبدأ تغذّی و نمو و تولید مثل است». و بعضی نفس نباتی را قوّت شهوانی گفته‌اند، زیرا که مبدأ جذب ملایم است. و بعضی گفته‌اند که «نفس ناطقه اخلاط اربعه است». و بعضی گفته‌اند: «مزاج است و اعتدال اخلاط». و بعضی گفته‌اند که: «به شکل بدن است و تخلیط[2] او بر تألیف اجزا». و بعضی گفته‌اند که: «حیات است».

و امّا به مذهب صوفی، باطن نفس ناطقه را روح خوانند، و نفس ناطقه را که ظاهر اوست، قلب انسانی گویند. به هر حال، ناظم نفی آن می‌کند که به «من» که گویند، مراد روح بود، بلکه چون گفته باشند[3] که به «من» اشارت به هستِ مطلق است، مناسب نیست که «من» گویند. و مراد تعیّنی از تعیّنات باشد که به منزله‌ی جزو است مر هستِ مطلق را، چگونه انسان «من» گوید و مراد آن باشد؟ چنانچه به این معنی اشارت می‌فرماید ناظم ـ قدّس سرّه[4] ـ که می‌گوید (بیت):[5]

چو کردی پیشوای خود خرد را نمی‌دانی ز جزو خویش خود را

یعنی به پیروی عقل این اختیار کرده که در اطلاق لفظ «من» اشارت به جانب روح باشد نزد تو، امّا انصاف نمی‌دهی که اگر به ضمیر متکلّم مراد است، متکلّم انسان است نه روح. انسان مجموع روح و بدن است،

---

۱. با: حس ۲. دا: تخطیط ۳. دا: بود. ۴. دا: (ناظم قدّس سرّه) را ندارد
۵. دا: (بیت) را ندارد

لابل جامع مجموع متعیّنات عالم [است]، چنانچه مطلق هستی شود در مرتبه‌ی امکان، و روح جزوی‌ست از جمله متعیّنات. پس که ناظم ـ قدّس سرّه ـ چه[1] می‌فرماید[2]:

برو ای خواجه خود را نیک بشناس — که نبود فربهی مانند آماس

هر چند روح شریف است و نزد عقلا انسان او است و بدن از اسباب آثار او ـ چنانچه آلت نسبت با استاد صاحب حرفت، و خانه نسبت با کدخدای خانه ـ، اما به مکاشفه اهل معرفت را معلوم شده که نشئه‌ی جامعه‌ی انسان، اجمع از آن است که بر روح اطلاق کند بر سبیل حصر، بلکه[3] روح از عالم اوست و بدن و نفس و عقل و قلب و مجموع از تفاریع نشئه‌ی او، و او چنان بزرگ و وسیع به حسب معنی که کبر معنوی روح به نسبت با عظمت حقیقت او چون فربهی اعضاست در جنب آماسی عظیم، که از آن تعبیر به جامعیت و کلّیی می‌رود، که ناظم در بیت آینده اشارت به سوی آن دارد[4]. چنانچه گفت:

من تو برتر از جان و تن آمد — که این هر دو ز اجزای من آمد

یعنی آنچه مشارالیه به لفظ «من تو» می‌باشد، آن حقیقتی جامعه و هستی مطلق است که از پیش گفته شد، که چون هست مطلق در عبارت آید، به لفظ من اشارت به جانب او کنند. و مؤیّد این معنی که لفظ من نه از برای روح انسان موضوع است، آن است که لفظ من به هر لغت که هست تخصیص به انسان ندارد. چه هر چیز ز هستی خود تعبیر به لفظ من می‌کند. چنانچه از السنه‌ی موجودات این معنی در الفاظ و افواه هست و نه دعویی است بی‌گواه. چنانچه ناظم اشارت می‌کند[5]:

به لفظ من نه انسان است مخصوص — که تا گویی بدو جان است مخصوص

مقید به جان و جهان مشو که جامعیت تو امری‌ست نه منحصر در

---

۱. د: که ناظم قدس سره را ندارد. ۲. پ: می‌فرماید که بیت. ۳. د: بلکه. ۴. پ: دارد بیت.
۵. د: گو: بیت

مجردات و مادیات و فلکیات و عنصریات آنچه که صاحب این جامعیت است، وجوب و امکان بهم رسیده، و حقایق متقابله یکجا گنجیده، و اما تا در حیّز قید باشند به این اطلاق نمی‌رسند. ببین که چه می‌گوید

یکی را برتر از کون و مکان شو   جهان بگذار و اندر خود جهان شو

و اگر گویند لابد است که تعبیر از خود به لفظ من می‌کند مقیّد است به تعیّن خود، و اگر مقیّد نباشد به حقیقتی ممتاز از سایر حقایق نبود، پس چگونه تواند بود که به لفظ من که گفتی که به او تعبیر از هست مطلق کنند تعبیر از او کنند که مقیّد است؟، جواب آن است که آن مطلق و این مقیّد الاّ به اعتبار، دو نیست، و اگر نه به حسب حقیقت یکی است. و آنچه موجب اختلاف و ظنّ تکثّر است اعتبار لفظ *انا* و *هو* است که تو پنداری که هر یک موضوع از برای حقیقتی جداینده و هر یک را موضوعٌ له علی حده متحقق است. اگر به لفظ *انا* در این وضع اکتفا رود و تعبیر از حقیقت مطلقه به همین لفظ کنند در اشارت به سوی آن حقیقت و تعیّن او کفایت است، لکن چون هو گفتند و از جهت اطلاق لفظ هو آن حقیقت مطلقه را به هویت تسمیه کردند و آن هویت را در خیال به ارقام معنوی رقم بستند و آن رقم را از خیال به کتابت آوردند و در صورت مکتوبی هویت اختیار، های دو چشم افتاد؛ وهم می‌گوید که این دو چشمِ های هویت اشارت است به دو حقیقت موجود در خارج هر دو متحقق یکی واجب و یکی ممکن، بر خلاف کشف که می‌گوید که این های دو چشم به اشارت به دو حقیقت است بلکه ایما می‌کند به آنکه در خارج می‌نماید که دو حقیقت موجودند و یکی بیش نیست، زیرا که خط‌ها مدور شده و مقوّس گشته و در هیأت از او توهّم افتاده والاّ بیش از یک خط نیست اشارت کننده به جنب یک وجود و یک حقیقت پس در هویت مکتوبه نظر به دو چشم‌ه باید کرد و در اصل خطّ به چشم وحدت باید دید تا دوبین و احول

---

۱. پا: (بیت) را ندارد

باشد، بلکه در هویّت مکتوبه، های یک چشم اعتبار کند از برای برهان وحدت، نه دو چشم از جهت تقویت کثرت تا در معرض این تعریض بیفتند که.

رخ ــط و ــمیهای هــویت دو چشمی میشوی در وقت رؤیت

و اگر خواهند که از مضیق این توهّم بیرون آیند لفظی در ازای هستی مطلق باید گفت که در او اعتبار عینیت یا حصور نباشد و قدم وهم اثنینیّت از ساحت وحدانیّت او دور بود و آن لفظ اسم اللّه است واحد مطلق که چون های هو که در چشمی مکتوب می شد و اشارت به دو حقیقت میکرد ـ علی سبیل التوهم ـ در آخر او یافته شود در حکم الحاق البته یک چشمی باشد مشعر به حقیقت مطلقه؛ آن زمان هیچ دوگانگی نیست و دو منزل نه، یکی از امکان گوییم و یکی را وجوب، و دو اعتبار نه که یکی انیّت باشد و یکی هویّت، پس سیر سالک نیز که از منزل به منزل بود و عرض راه سلوک او همه آخر شود و دامن قدم از گرد حدوث افشانده آید. چنانچه ناظم[۲] اشارت کند:

نـماند در مـیانه رهـرو و راه چـو های هو شود ملحق به اللّه

چون سخن به حدی رسانید که هر قیدی که بود در نفس اطلاق مضمحل گشت، محل سؤال سائل بود که پس کمال و نقصان متعیّن مقیّد چه باشد، و مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است به چه متحقق بود؟ جواب میگوید که از این اطلاق، نفی کمال و نقصان متعیّن مقیّد لازم نمی آید مگر وقتی که مقیّد به کلّی فانی شد و پردهی بشریّت او تمام از میان مرتفع بود و قلب، مسلوب، و عقل، معزول، و روح، متالّه، و نفس، مستهلک. چنانچه میان او و دیوانه هیچ فرق نکنند و قاضی شریعت حکم بر جنون او کند، و اگر متعیّن مقیّد که تعبیر از او به لفظ من و تو میرود، باقی است و در میان است، کمال هست و نقصان هست و

---

۱. پا: بیت. ۲. پا: قدس سره.

احکام مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است بر جای خویش همچنان ثابت. مآل کمال چیست؟ هستی مطلق. مرجع نقصان چیست؟ امکان. ممکن مقیّد در این میانه کسی‌ست که درافتاده است که تا به هستی مطلق رسد که مانند بهشت است یا در قعر پستی امکان فرو رود که مانند دوزخ است. آدمی مکلف گرفتار تعیّن من و تو چون برزخی میان دو طرف است تا احکام هر دو طرف بر او جاری گردد و به حکم تکلیف برحدود واجبه و حقوق لازمه قرار گیرد. و اگر نه آدمی مکلف بودی این همه احکام الهی و تکالیف شرعی کمال اعتدالی را کدام موجود، حامل توانستی شد، و کی دیگری از عهده‌ی این عهد بیرون آمدی؟ صاحب امانتِ «انا عرضنا الامانة» آدمی‌ست و خداوند دیانتِ «لایکلف اللّه نفساً الاّ وسعها» آدمی. اثبات ارکان دین حق و نفی جهات سبیل باطل و تعظیم کعبه و بیت الله و تحذیر از دیر و معابد بیگانگان گمراه همه به واسطه‌ی نشئه‌ی آدمی است، و ربقه‌ی عبودیّت او. تا او و عقل او در میان است همه‌ی امور به نظام است و به موت و جنون او همه مرتفع. اکنون کسی که به زوال عقل و استهلاک بشریّت از تعیّن خود استخلاص نیافته باشد و شرع او را مجنون نخواند، اگر ترک احکام واجبه کند بر سبیل انکار وجوب، کافر بود؛ و اگر ارتکاب امور منهیه کند به اعتقاد اباحت، ملحد بود؛ و اگر در ترک واجب و ارتکاب منهی انکار وجوب و اعتقاد اباحت ندارد عاصی است. و در همه‌ی احوال چون عقل با اوست مکلّف است، و به اعتقاد و فعل بد مؤاخذ و معاقب. و بباید دانست که تا آدمی نمی‌میرد به هیچ حال از ربقه‌ی تکلیف بیرون نیست. و ابیات ناظم که می‌آید ادای این معانی[1] می‌کند که گفته شد و گر کسی برخلاف این تصوّر دارد جای انکار است بر او. و ابیات این است (بیت):

بود هستی بهشت، امکان چو دوزخ من و تو در میان مانند برزخ

---

۱. ن: معنی

چو برخیزد ترا این پرده از پیش نماند نیز حکم مذهب و کیش
همه حکم شریعت از من تست که آن وابسته‌ی جان و تن تست

در مصراع اول در بعضی نسخه چنان می‌افتد که من تست بخوانند بی واو

بیت[1]

من تو چون نباشد در میانه چه کعبه چه کنش چه دیرخانه

اکنون می‌باید دانست که این تعیّن من تو امری است اعتباری یا حقیقی. نزد کشف طایفه، موجود حقیقی جز یک معنی نیست که آن هستی مطلق است، و تعیّن[2] من تو نسبت با آن هستی مطلق[3] امری زاید اعتباری [است]. چون با آن عین واحد حقیقی وهمی این امر زاید که تعیّن امکان است اعتبار می‌رود، مثال آن می‌تواند بود که گویند حرف عین است که نقطه‌ی بر او زیادت کردند و غین شد. و غین در لغت عرب ابر تنک است، و غین آفتاب یعنی نقطه‌ی غین، پرده‌ی عین است. هرگاه که این نقطه برخیزد، غین باز عین شود. اشارت به آنکه چون تعیّن اعتباری امکانی من تو که امری است زاید بر هستی مطلق وهمی، چون نقطه بر عین ساقط شود، مطلق از پرده بیرون آید و مقیّد نماند. بیت

تعیّن نقطه‌ی وهمی است بر عین چو صافی گشت غینت، عین شد غین

می‌توان که غینت بخوانند به‌غین معجمه به دو معنی که صافی شدن ابر مراد باشد، و از صافی شدن نیز رفع ابر خواهند؛ یا مراد از صافی شدن غین سقوط نقطه باشد تا غین، عین شود. و در هر دو معنی اشارت به‌رفع تعیّن امکانی باشد از هستی مطلق. و می‌توان که عینت بخوانند به عین مهمله و مراد از عین یا دیده باشد یا حرف عین. اگر مراد دیده باشد، یعنی چون دیده‌ی[4] حقیقت بین از کدورتِ زاید دیدن و ارتسام صورت

---

۱ دا: نسخه) را ندارد. ۲ دا: و تعیّن است. ۳ پا: (است به آن هستی مطلق) نیست
۴ پا: (باشد یا حرف عین اگر مراد دیده باشد یعنی چون دیده) را ندارد

مجاز، خالص و صافی شود، عین حقیقت که عین می‌نمود در نظر تحقیق بار عین نماید؛ و اگر مراد حرف عین بود، چون نقطه‌ی زاید از او سقوط یابد و عین حقیقت از اعتبار زیادتی آن نقطه صافی شود، هر آینه عین بار عین شود. و در جمیع جهاتِ فهم از این عبارت ـ که از براعت نظم نظم یافته ـ چون تأمل می‌رود، غیر از رفع تعیّن امکانی مراد نیست، و توحید وجود واجبی؛ والله اعلم بمراده. اکنون سالک این راه چه مسافت قطع می‌کند تا به مقام توحید مطلق می‌رسد؟ ناظم می‌فرماید که از روی معنی، این مسافت معنوی به دو قدمِ معنوی که سالک می‌نهد به انجام می‌پیوندد (بیت).

دو خطوه بیش نبود راه سالک   وگرچه دارد آن چندین مهالک
یک از های هویّت درگذشتن   دوم صحرای هستی در نوشتن

به گذشتن از های هویّت اشارت است به قطع نظر از مغایرتی که میان واجب و ممکن از روی اعتبار هست و فی الحقیقة نیست، و به در نوشتن صحرای هستی اشارت است به رفع تعیّنات متکثّره‌ی وجودی از نظر توحیدبین موحد (بیت)[۱]:

در این مشهد یکی شد جمع و افراد   چو واحد ساری اندر عین اعداد

چون موحد به این منزل رسید و این دو قدم از او به انجام انجامید و جز یک عین در دیده‌ی حقیقتش نمی‌آید، مشاهده‌ی او در مشهدی است که افراد تعیّنات عین جمع وجود است. اگر اعتبار اثباتشان به مجاز رود و اگر نفی وجودشان به حقیقت کند، خود هیچ نیستند؛ چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی که اگر بر سبیل مجاز نظر افتد، مراتب عددی موجود است و واحد در همه ساری، و گر بر سبیل حقیقت نگاه کند جز واحد موجود نیست، و هیچ سریان، محقّق نه. پس به این دو اعتبار، انسان به لفظ من که اشارت کند چون اشارتش راجع با وجود مطلق است و مطلق

---

۱. در با: (بیت) را ندارد.

اینجا این معنی دارد که نه وحدتش قید است و نه کثرت. اگر گوید مرا جهت جمعیتی است از اسماء که مانع وحدت ذات نیست، یا جهت وحدتی در وجود که مانع کثرت صفات نیست، دور نباشد، اما غرض آنکه به مذهب ناظم به لفظ من که او می‌گوید اشاره به جانب وجود مطلق می‌کند؛ و اسرار این سرّ عظیم المأخذ در این بیت کرده است که می‌فرماید[1]:

تو آن جمعی که عین وحدت آمد ‌‌‌ تو آن واحد که عین کثرت آمد

و لیکن کیست که این معنی که گفته شد به حقیقت دریابد بی آنکه سفر معنوی کرده باشد و از جزویّات و افراد به عین واحد رسیده؟

کسی این راه داند کو گذر کرد ‌‌‌ ز جزوی سوی کلّی یک سفر کرد

چون بحث سفر معنوی در میان آمد، مناسب است که سؤال از حال مسافر معنوی رود. پس می‌گوید[2]:

○ سؤال.

مسافر چون بود، رهرو کدام است؟
کرا گویم که او[3] مرد تمام است؟

○ جواب.

دگر گفتی مسافر کیست در راه ‌‌‌ کسی کو شد ز اصل خویش آگاه
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان ‌‌‌ سوی واجب به عکس سیر نقصان

در بعضی نسخه‌ها سیر کیفی نوشته‌اند و به جای «عکس سیر نقصان»، ترک شین و نقصان آورده‌اند و هر دو عبارت ادای معنی صحیح می‌کند. اما عبارت اول در سیر الی اللّه سالک را ناچار از مراتب امکانی به سوی مرتبه‌ی واجبی سیر می‌افتد، و در اوّل کتاب تقریر رفت که نظر و استدلال عقل در این سیر مستلزم حیرت مذموم است. پس متعیّن شد که به کشف مراتب حقیقت به واسطه‌ی نور شهود برسد و سیرش کشفی

---

۱. ن: می‌فرماید بیت. ۲. پا: «پس می‌گوید» را ندارد. ۳. دا: کو

بود، به عکس سیر نقصان که سیر عملی است. و اما عبارت دیگر سیر کیفی در مقابل سیر أینی مذکور بود که این مسافر نه از مکانی به مکانی می‌رود تا مقوله‌ی أین متصوّر شود، بلکه نفس سالک از کیفیّت جهالت به کیفیّت معرفت، و از کیفیّت حجاب به کیفیّت کشف انتقال می‌یابد.

پس سیرش کیفی است تا تصوّر توان کرد که به یک ساعت ناقص بوده و در این[1] ساعت کامل شد و ترک شین و نقصانش حاصل آمد. امّا اگرچه این معنی متصوّر است، هیهات هیهات که کدام نشئه را توفیق رفیق شود و این سعادت قرین حال گردد، تا آنکه چهل پنجاه سال مُدّتِ این امر به سعی و کدّ و طلب و جدّ و شوق و نیاز حاصل کرده باشد؛ و اگر در این سیر که سیرالی الله است به هر عبارت که مقرّر شود، توقّفی و وقفه ی او را پیش می آید، آیا تا کی برسد؟ و آن زمان نه مسافر باشد بلکه در منازل و مراحل صاحب اقامت است، که از شأن مسافر آن است که نه قدر حاجت بار می ایستد، والاّ پیوسته در سیر است. و می فرماید:[2]

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود

به عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل

سیر اوّل آدمی سیر مراتب طبیعی است از علم حق تعالی به فعل حق تعالی تا آن زمان که پایه‌ی وجود نسبی تمام می‌شود به حسب طبیعت. و این سیر که سیرالی الله است به عکس باید که از مراتب طبیعت باز گردد و به واسطه‌ی شریعت و وسیله‌ی طریقت، خود را به آستانه‌ی حقیقت رساند. و در ایجاد انسان ناظم -قُدّس سرّه- قاعده ی یاد می‌کند تا منزل طبیعتش مقرّر شود و از حال سرّ حقیقتش آگاه تواند شد. فرمود:[3]

قاعده

بدان اول که تا چون گشت موجود کز و انسان کامل گشت مولود

در اطوار جمادی بود پیدا پس از روح اضافی گشت دانا

---

۱. «ا»: (ساعت که... آن) را ندارد. ۲. «ا»: (لاجرم فرمود که). ۳. «پ»: (فرمود) را ندارد.

اطوار جمادی فرض کن که در اجزای لقمه بُوَد تا حالت نطفه و آنگه عَلَقه و دیگر مُضغه و پس حس، به ترتیبی که باری تعالی در کتاب عزیز خویش می‌فرماید (عزّ من قائل) «و لقد خلقنا الانسان من سُلالةٍ من طينٍ ثم جعلناهُ نُطفةً في قَرارٍ مكينٍ ثُمَّ خلقْنا النُّطفةَ علقةً فخلقنا العلقةَ مُضغَةً فخلقنا المضغةَ عِظاماً فكسونا العظامَ لحماً» و چون این مراتب تمام شد زمان افاضه‌ی روح اضافی است از حضرت وهّاب تعالی، چنانچه فرمود «ثم انشأناهُ خلقاً آخَرَ فتبارَكَ اللّهُ أحسَنُ الخالقين» و مقصود از روح اضافی، روح انسانی است، و نسبت او به اضافه از آن جهت است که حق تعالی در جایی اضافه‌ی او به ضمیر متکلّم از جانب خود فرمود، حیث قال: «و نفخت فیه من رُوحی»، و در جایی اضافه‌ی او به امر خود کرده می‌فرماید که «قل الرّوحُ من امرِ ربّی» چون محمول قبول روح کرد و زمان حمل به سر آمد، به قدرت باری سبحانه[1] تعالی وضع می‌یابد چنانچه گفت (بیت):

پس آنگه جنبشی کرد او ز قدرت پس از وی شد ز حق صاحب ارادت

بزاد و شیر بگرفت و میل به پستان مادر کرد تا خواهش همه در عمل آمدند و دراکثر هر لحظه متوجّه امری شد، چنانچه ناظم فرمود (بیت)

به طفلی کرد باز احساس عالم در او بالفعل شد وسواس عالم

از جذب نفع و میل آنکه به گریه ستاند، و به خنده باز دهد، و بی‌موجب، رغبت کند، و با وجود موجب، نفرت نماید و اوّل ادراک صبی در طفولیّت او را مفرد مفرد بی‌ترکیب می‌باشد، و آن زمان که مرکّب شد، چنانچه مثل انس و وحشت که او را می‌بود و نمی‌دانست که انس چیست و با که می‌دید و وحشت از که، دانست که اُنس با که و وحشت از که می‌باید، پس سرایت کرد این حال در آنکه همه‌ی مدارک فرموده‌ی او اضافت

---

۱. د: (سبحانه) ندارد

پذیرفت و ترکیب یافت، و از افراد هر جنسی و نوعی ادراکش به آن جنس و نوع رسید غایت مافی‌الباب آنکه تعبیر از آن نتوانست کرد به اصطلاحی از اصطلاحات. بعد از این حال دوستی و دشمنی و خشم و میل و اراده، جلب منافع و دفع مضارّ و مباشرت امور و تملک و تصرّف اشیا در او روی به ظهور آورد و غفلت از حال مبدأ و معاد و با وجود این، اشتغال به معاش او را تمام فروگرفت، و آنگه یا متنبّه شد یا همچنان غافل بماند، و به صفت تنبّه یا به صفت غفلت، یا به جوانی بمرد یا به پیری رسید. و غایت پیری چنانچه از تقلّب این احوال در نشئه‌ی انسان حضرت خداوند جهان یاد می‌فرماید (قوله تعالی): «یا ایّها النّاس انّا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من عَلَقَةٍ» الی قوله: «بعد علمٍ شیئاً» و آنچه بعد از حال طفولیّت از انسان صادر است تا منتهای[1] اعمال مُزدحمه‌ی او، ناظم ـ رحمه الله ـ در سلک این عبارت کشیده، می‌فرماید:

چو جزویات شد بر وی مرتب | به کلیات ره برد از مرکب
غضب گشت اندر او پیدا و شهوت | کزایشان خاست بخل و حرص و نخوت
به فعل آمد صفتهای ذمیمه | بتر شد از دد و دیو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل | که شد با نقطه‌ی وحدت مقابل

این طایفه ظهور از وجود مطلق را تنزّل خوانند؛ و هر آینه آن ظهور در طَور آثار اسما و صفات چون در صور افعال انسانی به غایت کثرت رسد، آن غایت در مقابل بدایت از وحدت واقع گردد، و طرفی اعلی شود، و طرفی اسفل. قال الله تعالی «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثمّ رددناه اسفل سافِلینَ» ناظم می‌فرماید (بیت)[2]

شد از افعال، کثرت بی‌نهایت | مقابل گشت از این رو با بدایت
اگر گردد مقید اندرین دام | به گمراهی بود کمتر ز انعام

قال الله تعالی «اولئك كالانعام بل هم اضلّ». (بیت)[3]

---

۱. پا: منتهی. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد.

وگر نوری رسد از عالم جان ‌‌ ‌‌ ز فیض جذبه یا از عکس برهان

جذبه که عبارت است از کشش بی‌اختیار از جانب حق‌تعالی، نوری[1] دارد که در باطن اصحاب طلب منبسط می‌گردد. و برهان عقلی نیز که حجت عقل است بر ذات و صفات و اسما و افعال باری تعالی روشنایی در دیده‌ی بصیرت ارباب استدلال پیدا می‌کند و به واسطه‌ی هر کدام که دست داده دل انسان را نسبتی با عالم معنی و درگاه مولا پدید می‌شود و با الطاف خداوندی در راز و نیاز می‌آید، و از این طرف اسفل و نهایتِ کثرت که گرفتار آن است دل برمی‌کند، و روی باز به عالم وحدت که از آنجا تنزّل یافته بود می‌آرد. چنانچه فرمود.

دلش با نور حق همراز گردد ‌‌ ‌‌ وزان راهی که آمد بازگردد

ز جذبه یا ز برهان حقیقی ‌‌ ‌‌ رهی یابد به ایمان حقیقی

تصدیق حقیقی یا به جذبه و کشف حاصل می‌شود یا به دلیلی یقینی که به هیچ شبهه متغیّر نشود و منقوض نگردد. و نتیجه‌ی آن تصدیق این باشد که انسان از عالم غفلت به سوی عالم تنبّه و یقظت میل کند، و از وحشت کثرت بگریزد و باز جانب وحدت آورد. و در این حال ناچار او را اوّل رجوع از افعال قبیحه می‌باید کرد و پناهش به درگاه خداوندگار می‌باید برد به صفت عوذ و استغفار. چنانچه ناظم ـ رحمه الله ـ می‌فرماید (بیت)[2]:

کند یک رجعت از سجّین فجّار ‌‌ ‌‌ رخ آرد سوی علّیین ابرار

به سجّین فجّار زندان نقصان طبیعت می‌خواهد، و به علّیّین ابرار بستان کمال روح. قال الله[3] تعالی «کلاّ انّ کتاب الفجّار لفی سجّین و ما ادریک ما سجّین، کتاب مرقوم ویلٌ یومئذٍ للمکذّبین» این است اشارت الهی به سوی حال اهل مناهی. و اما عبارتی که در شأن قرارگاه مطیعان فرموده این است؛ قال[4] تعالی «کلاّ انّ کتاب الابرار لفی علّیّین و ما ادریک

۱ پا: (نوری) را ندارد. ۲ دا: (بیت) را ندارد. ۳ دا: (الله) را ندارد. ۴ پا: قال الله

ما علیّون، کتابٌ مرقومٌ یشهده المقرّبون». بیت.

به تسویه متصف گردد در آن دم شود در اصطفی[1] ز اولاد آدم

پست سخن به آنکه از درّیت آدم ست، تمام نمی‌شود به سوی آدم ـ که انسان کامل است ـ، مگر آن زمان که کمالات انسانی پیرایه‌ی ذات او گردد و از صفات دنیّه رجوع کند، و آن رجوع را ضمایم دیگر ملحق گرداند تا اصل توبه حاصل شود، و به واسطه‌ی توبه از روی ولادت معنوی و صفوت حقیقی منتسب به آدم صفی شود و فرزند رشید او آید و ارکان توبه رجوع است از معصیت به سوی رضای حق تعالی به‌طاعت و پشیمانی از کردار ماسبق و عزم بر ترک منهی و قبیح که دیگر در سر آن نرود. و چون این مذکورات به حصول پیوست، صاحب آن برگزیده شده است از میان جماعتی که این حال ندارند به سرّ «ثم اجتباه ربّهُ فتاب علیه و هدی» و پس از این مرتبه که از ذمایم و تبعات خلاص یافت، پایه‌ی ترقّی او بلند می‌شود و نسبتی از طور ادریسی که «و رفعناه مکاناً علیاً» نشان آن است، می‌یابد، و از حضیض خاک مذلت گویی به ذروه‌ی فلک عزت می‌رسد. چنانچه ناظم ـ قدّس سرّه ـ[2] اشارت کرد، که[3]

ز اعمال نکوهیده شود پاک چو ادریس نبی آید بر افلاک

دیگر نفس خود را بر قدس و طهارت ثابت داشته، دیگران را در خلأ و ملای عالم قلب و قالب، دعوت به کسب کمالات و اقتنای اقسام[4] فضایل می‌نماید، و قوای روحانی و جسمانی را با او به متابعت امر ربانی می‌خواند به مقتضای معامله که نوح ـ علیه‌السلام ـ با قوم در این سیاق تمام کرد که «ثم إنّی دعوتهم جهاراً ثم انی اعلنتُ لهم و اسررتُ لهم اسراراً».

چو یابد از صفات بد نجاتی شود چون نوح از آن صاحب ثباتی

و در آنکه این حال به پایان رسد باید که استعانت از حضرت پروردگار جوید، و الاّ البتّه طاقت بشری نمی‌دهد و در راه سیر که می‌کند

---

۱. دا: (اصفی). ۲. دا: (قدس سره) را ندارد. ۳. پا: که بیت. ۴. پا: (اقسام) را ندارد.

فروماند پس بر قاعده‌ی تخلّف بر هیچی از حول و قوّت خود در مقام بماند دید و توکّل کلّ باید گزید و همه دیده بر حسب امداد حضرت الهی باید گماشت، چنانچه از روش پدر ملت در قرآن قدیم مذکور گشت که «وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» بیت[1]

نماند قدرت خویش در کل   چنین آسان شود صاحب توکّل

بعد از این توکّل و ارادت صادقه در راه حق تعالی جان گرم شود و به تحصیل قصد مقصد اقصی کند که طور مشاهده تجلّی فعلی است از فعّال مطلق که بر رفقای سبیل سلوک سابق می‌شود و غایت این عزم رضای حق شد که باب اعظم است تا از در آن منّت، کیمیاوار در رود، چنانچه حضرت خداوندگار از حال او خبر داد که «وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلَى أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى»

ارادت با رضای حق شود ضم   رود چون موسی اندر باب اعظم

و چون این حال او را محقّق شود بداند که لطیفه‌ی رضا در آن است که او در این مشهد از دانش خود بری جوید، و این معنی مقدّمه‌ی فنای نفس سالک است در حضرت احدیت، که اوّل از علم خود فانی شود و دیگر از نفس خود. چنانچه باری تعالی در این معنی اخبار از حال روح الله فرمود بقوله تعالی «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» و این صورت از او مطابق قول ملائکه‌ی آسمان شد که گفتند «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» لاجرم به این مناسبت مسیح رضی، سمائی گشت و سالک نیز چون به این مقام رسید، فیض آسمان قدس به او[2] پیوست و در راه ولایت به در روی سوت بر اثر قدم عیسی علیه‌السلام[3] رفت و به این واسطه نسبت با آسمانیان[4]

---

۱ د: (بیت) را ندارد. ۲ پا: بدو. ۳ د: (علیه‌السلام) را ندارد. ۴ د: آسمان.

و جواهر فرشتگان پیدا کرد چنانچه ناظم[2] فرمود (بیت)[3]

ز علم خویشتن یابد رهایی چو عیسی نبی گردد سمایی

و این زمان که فنای عیسی بر او تمام شد به فنای عیسی ترقّی[4] افتد و در مشاهده‌ی توحید، نفس خود و اعیان کاینات را هلاک می‌بیند، و این قدم سالک را به متابعت حضرت مصطفوی علیه الصلواة والسّلام حاصل تواند بود. چه این قضیّه در روز فنای سالک از اثر شب معراج احمدی است که اگر آن معراج پیغمبر را نبودی این حال در امت صورت نبستی و در معرض این فناست که حضرت احدیت ـ جلّت کلمتهُ ـ نشئه‌ی احمدی را مخاطب می‌سازد که: «ولا تَدْعُ مع الله الهاً آخر لا اله الاّ هو کلّ شیء هالکٌ الاّ وجهه له الحکم و الیه ترجعون» و در این متابعت که گفته شد اشارت ناظم بدین[5] عبارت واقع است (بیت):[6]

دهد یکباره هستی را به تاراج درآید در پی احمد به معراج

و مرد سالک ولی که در مقام استهلاک به این حال رسید که ماسوی الله در نظر توحید او هلاک یافت، به مقتضای «و انّ الی ربّک المنتهی»، دایره‌ی کمال ولایت از نقطه‌ی بدایت تا نهایت وصول به هم آورده است، و از اول تا به آخر جز هستی حق و واجب مطلق مشاهده نکرده و به ملک مقرّب و به نبیّ مرسل در این سیر، مؤثّر حقیقی نشناخته بلکه واسطه بوده‌اند، و در نهایت توحید آن واسطه[7] نیز برخاسته تا ناظم می‌فرماید که:[8] بیت[9]

رسد چون نقطه‌ی آخر به اول در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل

چون کلام در این مقام به این انجام رسانید که سالک به متابعت قدم احمدی رتبت استهلاک در توحید حضرت احدی می‌یابد، از برای مرید

---

۱. ب: فرشتگان ۲. ب: (ناظم) را ندارد. ۳. د: (بیت) را ندارد
۴. د: (ترقی) را ندارد و به جای افتد (می‌افتد) آمده است. ۵. د: به این است
۶. د: (بیت) را ندارد. ۷. د: واسطتین ۸. ب: (که) را ندارد. ۹. د: (بیت) را ندارد

تفهیم به تمثیلی این معنی را[1] به غایت وضوح و نهایت بیان می‌رساند.
تمثیل:

نبی چون آفتاب آمد، ولی ماه مقابل گردد اندر لی مع الله

یعنی چنانچه اصالت جرم ماه به نور نه اصلی است، بلکه به تبعیت خورشید، نور از او منعکس است که در حالت مقابله با او به حسب تقابل از مبدأ هلالی تا منتهای بدری کسب نور می‌کند، فیض ولایت در ولی به اصالت حاصل نیست، بلکه به تبعیت از مدرج متابعت نبی و وراثت از او است[2] و مانند آنکه در مقابله‌ی ماه برابر آفتاب می‌افتد و کسب نور می‌کند، نشئه‌ی ولی در سیر حالی که متصف است به مضمون حدیث «لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مُقرّبٌ ولا نبیٌّ مُرسل»، تقابل با نشئه‌ی نبی می‌یابد و روح ولی برابر روح نبی می‌افتد و انوار اسرار توحید از نبی بر ولی فایض می‌گردد. پس چنانچه عند التحقیق، نور ماه نه نور اوست، بلکه نور آفتاب است که در او منعکس است، عند التدقیق، فیض ولی نیز[3] نه فیض او است، بلکه فیض نبی است که به واسطه‌ی قدم متابعت و وراثت، اضافت به ولی یافته. و این معنی از اعتقاد ناظم که از صوفیان است موافق مسئله‌ی متکلمان است که می‌گویند که کرامت ولی لاحق به معجزه‌ی نبی است و از تتمه‌ی آن است. وچون از این تقریرات مذکوره متعیّن شد که فیض ولایت از مقرّ نبوت است، جای سؤال است که سائل گوید که پیش از تعلق نور ولایت از نبی به ولی آن نور چه حالت داشت و در نبی پوشیده بود یا پیدا؟ و فی‌الواقع محل این تفحّص هست؛ چرا که در زمان نبوّت نام ولایت در میان نبود. جواب تفحّص مقدّر می‌فرماید که (بیت)

نبوت در کمال خویش صافی‌ست ولایت اندر او پیدا نه مخفی‌ست

یعنی صفت نبوت، خود به مرتبه‌ی آیینه نور ولایت است، و سرّ

۱. پ: (را) را ندارد. ۲. پا: (است) را ندارد. ۳. پا: (نیز) را ندارد.

ولایت چون ظاهر می‌شود، به ظهور نبوّت ظاهر می‌گردد، چنانچه صورت به وجود آینه و جانچه در حالت مشاهده، اینه بی‌صورت نمی‌تواند بود، در حال ظهور نبوّت، آن ظهور بی ولایت نباشد. بلکه سرّ ولایت بوده که در ظهور تمامش نور نبوّت شده پس آنچه در نبی ظاهر است[1] سرّ ولایت‌است که به حد ظهور رسیده است، و به اصالت، و این سرّ تعلق به نبی دارد، و از آنجاست که نبی را در ظهور امر نبوّت از او تحدّی می‌رسد و ولی را در ظهور ولایت از او دعوی نمی‌رسد، بلکه

ولایت در ولی پوشیده باید،   ولی اندر نبی پیدا نماید

و حاصل آنکه سرّ نبی پیش ولی است که به میراث علم و تقوا و ترک صورت و اختیار معنی به او رسیده است، مرخّص در آنکه اگر طالبی طلب آن سرّ کند با وی در میان آرد، و بی آنکه طلب از طالب معلوم کند، قاصداً در بند اظهار آن نشود. بر خلاف نبی که از شأن او آن است که دعوت کند و طالب و غیرطالب را به سوی آن نور دلالت کند و اگرچه خلایق بی‌رغبت باشند[2] و گریزان از آن، تا به حدی که مبالغه کند و به قدرت و استیلا ایشان را به پیرامون سرادق آن نور کشد. و اگر ولیّ در طور هدایت و دلالت نیز این مبالغه[3] نماید، به نیابت نبی باشد و به اسم امضای امر شریعت، نه به‌نام سلوک راه طریقت. اکنون ولی به چه استحقاق به این پایه می‌رسد که ولایت به میراث از نبی می‌یابد؟ به واسطه‌ی متابعت است که این منزلت می‌یابد (بیت).[4]

ولی از پیروی چون همدم آمد   نبی را در ولایت محرم آمد

ولایت، خود چیست؟ محبّت حق تعالی است بنده را، و متولّی شدن حق، امر او را، که حفظش فرماید از موانع انس و مددش نماید در موجبات قرب او، و تصرف دادن حق‌تعالی بنده راست در موارد امر ملک و ملکوت، پس از آنکه بنده در محبّت حضرت او ترک ماسوا گفته باشد، و

۱. ها: بنده. ۲. پا: باشد. ۳. دا: مبالغت. ۴. دا: (بیت) را ندارد.

به قدم متابعت نبوّت، راه رفته و مؤید آنچه تحریر می‌رود، آیت کریمه‌ی قرآن مجید و فرقان حمید است که می‌فرماید ـ عزّ من قائل ـ «قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللّٰه» و ناظم ـ قدّس سرّه ـ[1] اشارت به همین معنی می‌کند که می‌فرماید[2] (بیت[3])

ز «اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّون» یابد او راه — به خلوتخانه‌ی «یُحْبِبْکُمُ اللّٰه»

استعاره کرده است مضمون «ان کنتم تحبون الله» را از برای مبدأ راه سلوک، و مؤدّای «یُحببکم الله» را جهت منتهای[4] او که منزل آخر است و آن را به طریق[5] تجنیس، خلوتخانه خوانده. چون سالک به این سرمنزل رسیده ناظم[6] می‌فرماید (بیت[7])

در آن خلوت‌سرا محبوب گردد — به حق یکبارگی مجذوب گردد

محبوبیّت و حضرت حق را به نتیجه‌ی پیروی محبوب مطلق است که حضرت مصطفی است ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ و امّا تمامی جذبه از برای آنکه چون محبوب حق است حق تعالی دل او را به سوی انس خویش می‌کشد و نمی‌گذارد که به سوی ماسوا رجوع کند و در استهلاک این جذبه که وسایط از میان برخاسته است، و حالت حال «لی مع الله»، عبد اللّه را به یمن متابعت نبی اللّه به جایی رسانیده که جز وجود واحد احد هیچ تعیّن دیگر خواه ملکی و خواه انسانی ملاحظه نمی‌افتد، بنده‌ی سالک مجذوب تابع است امر الهی و نبوی را از روی معنی و یقین، نه از راه صورت و تقلید؛ و عابدی است حضرت مولی را به سرّ و حال عبادت، نه به اسم و رسم و عادت. چنانچه ناظم اشارت کرد

بود تابع ولی از روی معنی — بود عابد ولی در کوی معنی

[حالت سالک] پس از حال استهلاک در توحید، از دو حال خالی نیست [یا] از آن حالت باز می‌آید، و چنانچه در مبادی سلوک به مراسم

---

۱ دا (قدس سره) را ندارد. ۲ دا: و می‌گوید. ۳ پ (بیت) را ندارد. ۴ پا: منتهی
۵ د: طرز. ۶ پا (ناظم) را ندارد. ۷ دا (بیت) را ندارد.

طاعات و ریاضات اقدام می‌نمود، روش می‌کند، و از اثر جذبه و وصول به وساطت اعمال شریعت و معاملات طریقت، تصرّف در خلق می‌کند، و مرید می‌گیرد[۱]، و شیخ الوقت می‌شود، و خلیفه‌ی منصوب خداوند تعالی و نایب مقبول حضرت مصطفی که بندگان حق را به راهی که خود رفته و به منزلی که خود رسیده رساند، تا به سر حدّی که قوّت مرید وفا نماید و قابلیّت او اقتضا کند؛ و یا بر حال استهلاک و استغراق باز می‌ماند و چنان غرق بحر معنی می‌شود که هرگز باز به ساحل صورت نمی‌افتد، و این خوش حالی است، ولی نه غایت کمال است که نهایت این امر رجوع به عالم ارشاد است به حکم و فرمان حضرت الوهیت و مهرور شدن خاتم نبوّت در حالتی که متوّج باشد به تاج کرامت و ملبّس به خلعت خلافت، و مصدّر درصدر عزّت، و صاحب قلم علم و تیغ قدرت، و متصرّف در طرز معنی در طور صورت. چنانچه ناظم قدس سره اشارت[۲] فرمود که (بیت[۳]):

ولی آنگه رسد کارش به اتمام   که تا آغاز گردد باز از[۴] انجام

بلند پایه‌ای ست اما قیدی عجب ست. پیش از این که حال استغراق داشت، سلطان وقت خویش بود با آن خمول و بی نامی و بی نشانی، و اکنون مشغوف[۵] و گرفتار به وجود خلافت و سلطانی. ناظم در جواب سؤال دوم از سایل که پرسیده بود که مرد تمام کدام است، تعیین این کامل می‌کند که از درجه‌ی آزادی و اطلاق معنی او را باز مرتبه‌ی گرفتاری و قید صورت آورده اند، و به حکم خلیفه ساخته، و از انجام، حال بارش به آغاز کار انداخته‌اند، و بعد از تجرد و فنا، لباس تعلق و بقا در پوشانیده. چنانچه ناظم اشارت[۶] فرمود (بیت):[۷]

کسی مرد تمام است کز تمامی   کند با خواجگی کار غلامی

---

۱ دا: می‌گردد. ۲ دا: (قدس سره اشارت) را ندارد. ۳ پا: (بیت) را ندارد.
۴ پا: (از) را ندارد. ۵ پا: مشغول. ۶ دا: (ناظم اشارت) را ندارد. ۷ د: جواب.

پس آن گاهی که ببرید او مسافت　　نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقایی یابد او بعد از فنا باز　　رود ز انجام ره دیگر به آغاز

فنا عبارت است از تبرّی سالک سائر از حول و قوّت خود در مرتبه‌ی امکان افعال، و از اسقاط اضافات امور به خود در درجه‌ی تحقّق صفات، و از ذهول و غیبوبت از هستی مقیّد خود در مشهد شهود ذات. و بقا عبارت است از تصرّف انسان کامل به حول وقوت حق در اشیا در مرتبه‌ی اولی و از تخلق به اخلاق الهی در منزل ثانی و از تحقق به احاطه‌ی ذاتی در مقصد اقصی. و دایم این کامل باقی در مرتبه‌ی افعال متزّی[1] به زیّ شریعت است[2]، و در عالم صفات و اسما مترسّم به رسم[3] طریقت، ودر سرحد تجلّی ذات متمکّن به تمکین حقیقت. اما در اطوار ثلاثه، اسرار عجیبه از باطن او سربر می‌زند، که اگر سرّی از آن بر زبان می آرد به عبارت «انا الحقّ» و «سبحانی» معبّر است، یا به لفظ «انا اقول و انا اسمع»، وکلمه‌ی «لیس فی جُبّتی سوی اللّه[4]» مؤدّا؛ و علمای شریعت نظر به ظاهر امر، آن‌ها را کفر خوانند. و همچنین امور غریبه بر او منکشف می‌شود که آثار آن همه اشارات بندگانه و کلمات نیازمندانه است، چنانچه [گوید]: «انا احوج الخلق الی اللّه تعالی» وَ «لَسْتُ فی خَلْقِهِ بمنزلة بعوضه». و این مسموعات را ائمه‌ی دین از امارات ایمان شمرند. پس پیوسته ولی کامل با وجود اسرار و انواری که از آن نموداری تقریر رفت، میان دو حال باشد که به اظهار یکی ارباب ظاهر او را به کفر نسبت کنند، و به اظهار دیگری او را به ایمان منسوب دارند، تا در حالت سکر متوقّع باشد از او کلماتی که در معرض انکار بود، و در حالت صحو کلماتی که درمعرض اعتقاد شود. و فی الجمله اگر تلوین بر او غالب است، موجبات انکار از او صادر است؛ و اگر تمکین بر او مستولی است، موجبات اقرار از او ظاهر. و خواه متلوّن و خواه متمکن، هرگز این کامل بدخلق و فاسق نباشد، و همواره با همه‌ی

---

۱. ب: متزیّ. ۲. دا: (است) را ندارد. ۳. د: (رسم) را ندارد. ۴. پا: (سوی اللّه) را ندارد.

بندگان حق به اخلاق حمیده و صفت مرضیه مداری و متعامل است، و لیکن که کس او را نمی‌شناسد که در چه مرتبه است؟ چرا که در قدسیّات آمده است، که «اولیائی تَحْتَ قبائی لا یَعْرِفُهُمْ سِوائی» و این جمله که گفته شد به قصد شرح این ابیات مکتوب است که ناظم می‌فرماید ـ در صفت کامل ـ [که] چون به ارشاد برگشت.

شریعت را شعار خویش سازد — طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان — شود دایم میان کفر و ایمان
به اخلاق حمیده گشته موصوف — به‌علم و زهد و تقوا بوده معروف
همه با او ولی او از همه دور — به زیر قبه‌های ستر مستور

از مضامین ابیات گذشته مستفاد گشت که، سالک در نهایت حال، یا به وصف جذبه و استغراق ثابت می‌گردد و یا رجوع می‌ینمد و به ارشاد مشغول می‌شود. اکنون در حالت سلوک از دو امر خالی نیست: یا سلوکش به خلل می‌آید و به مقصد نمی‌رسد، و یا کار به انجام می‌رسد. موجب آنکه امر بر او تمام نمی‌شود، بزرگان گفته‌اند ـ قصور در متابعت شریعت است، و الا اگر تقصیری در این متابعت ندارد، البته نشئه‌ی او کمال می‌یابد؛ و بر تقدیر آنکه کمال یافت، همچنین از دو امر خالی نیست. یا بعد از کمال در آن مقدار از زندگانی که یافت مرشد بود و ارشاد می‌کرد، یا منقطع از ارشاد بود. اگر منقطع الارشاد بود، بعد از مفارقت روح از بدن ظهوری به او نسبت نمی‌کنند و اگر بعد از حصول کمال در آن مدت که عمر یافت، متّصف به ارشاد بود، پس از تلاش بدن ظهوری دیگر او را ثابت می‌دارند. و بر این سیاق که مذکور شد، ناظم این تمثیل نظم کرده، می‌فرماید[۱] (تمثیل):

تبه گردد سراسر مغز بادام — گرش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد آنگاه بیکوست — اگر مغزش بر آری برکنی پوست

۱. پاد: نظم کرده بیت

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت   میان این و آن باشد طریقت

شریعت که عبارت از تکالیف دینیّه و اوامر و نواهی ملیّه است، به منزلت پوست بادام گرفت؛ و حقیقت که تعبیر از او به احاطه‌ی مرتبت وجودی می‌رود ـ کشفاً و شهوداً ـ او را به‌مثابت مغز بادام نهاد؛ و طریقت که امری است به هم آمده از دقایق شریعت و مآثر حقیقت، در درجه‌ی آن پرده‌ی تنگ تصویر کرد که در میان پوست بادام و بادام حایل است، ـ و چون بادام اسفید می‌کند، آن حجاب را او دور می‌کند ـ چون که سالک را مالک بستان دل خویش می‌سازند، اگر تصرّف در حال حقیقت می‌کند که وارد شده به آنکه ادراک ناکرده و ناپخته پوست شریعت از او برمی‌کشد، آن حقیقت به مثابت مغزی‌است خام ناپسته و خرمی رطب بی‌مزه که بهره بر آن مترتب نمی‌شود و ستمی است تمام که سالک در حقیقت پیدا کرد و بی حظّ و نصیب از او افتاد. چنانچه ناظم فرمود (بیت)

خلل در راه سالک نقص مغز است   چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است

اکنون که حال حقیقت در حجاب شریعت بر سالک تمام شد، چون مغز بادام که در پوست پخته گشت؛ یا سالک که صاحب آن حال است، مغز آن حال را از پوست شریعت بیرون آورد، و به موت طبیعی یا حدیثه‌ی در صورت جنون منقطع التکلیف گشت. چنانچه آن حال حقیقت در پوست شریعت از دست او چون بادامی درست به زمین قابلیت کسی دیگر بیفتاد، که آفتاب عنایت الهی و اعتدال هوای رحمت ربّانی آن را پرورش دهد و به صورت درختی دیگر در شواهق حقیقت برآید، پس فیض حقیقت آن سالک در این عالم منقطع شد، چرا که مظهر ظهور فیض حقیقت پیدا نکرد، بلکه به‌رفع پوست شریعت، مغز حال حقیقت او از ممعمت ظهوری دیگر ساقط شد. پس ظهور حال حقیقت آن سالک در نشئه‌ی عالم آخرت است که هرگز دیگر در دنیا ظاهر نشود، و نشئه و حال

تا قیامت افتاد. چنانچه ناظم ـقدس سره[1]ـ فرمود (بیت[2])

چو عارف با یقین خویش پیوست　　رسیده گشت مغز و پوست بشکست

وجودش اندر این عالم نپاید　　برون رفت و دگر هرگز نیاید

یعنی چون مطابق واقع دانست که احاطه‌ی مراتب وجودی، او را حاصل شده است، و اگر هزار سال دیگر خواهد زیست، احاطه‌ی کلی بر او نه زیاده می‌شود و نه کم، چنانچه از حضرت حضرت ولایت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه‌السلام به مسامع رسیده است که «لو کُشِفَ الغطاءُ ما ازددتُ یقیناً»، مقید به جزییات آن احاطه نشد و طلب ظهور دوری دیگر در این عالم نکرد. اگر در جذبه حکم به جنون او رفت یا به موت طبیعی از تکلیف بیرون آمد، خیر، و الاّ خلاص خود چون حسین منصور در قتل می‌داند، تا می‌گوید (شعر)

«اُقتلونی اقتلونی یا ثقاتْ

إن فی قتلی حیاتٌ فی حیاتْ»

[مولوی]

○

دگر با پوست یابد تابش خور　　در این نشئه کند یک دور دیگر

درختی گردد او از آب و از خاک　　که شاخش بگذرد از جمله افلاک

همان دانه برون آید دگربار　　یکی صد گشته از تقدیر جبّار

می فرماید که، چون سالک، مغز بادام حال حقیقت، در پوست شریعت گذاشت تا پخته شد، و بعد از حالت کمال، پوست شریعت شکست، و پیش از موت طبیعی یا جذبه‌ی شبیه به جنون، آن حقیقت در پوست شریعت ـکه چون بادامی است ـ درست در زمین قابلیّت دیگری انداخته و به آن استدامت منفعتی قصد کرد، اگر درختی شد و در او صد مثل آن باز آمد، همه حکم حال حقیقت او دارد، بلکه عین آن است که

---

۱. «د»: (قدس سره) را ندارد. ۲. «د»: (بیت) را ندارد.

منبسط شده و در دوری دیگر ظهور کرده، بر منوال آنچه در اعمال صالحه از حدیث نبوی در شأن شخص میّت آمده است که اگر فرزندی صالح رها کرده یا خیری جاری یا علمی نافع [باقی گذاشته] عملش منقطع نیست. و حاصل آنکه بعضی از اولیا بعد از وفات، ظهوری دیگر در این عالم ندارند، آنها که رفتند و از ایشان مردم ندانستند و نگفتند

و بعضی دیگر تا از ایشان می‌گویند و بر مزار ایشان تردّد می‌کنند و همّت می‌طلبند و سلسله‌ی ارادت مریدان ایشان منقطع نشده است، چنان دان که ظهوری دیگر کرده‌اند. و به اتفاق محققان اهل کلام و حکمت و تصوّف، چون روح بعد از خراب بدن باقی است متحیّز و یا غیر متحیّز، و موت عبارت است از همین قطع تعلق او از تدبیرات این عالم، چون تلاشی بدن واقع شود و تعلق تدبیر روح از این عالم منقطع شود، عندالتحقیق صاحب آن روح تا زمانی که تعلق تدبیرش از این عالم واقع شود، نمرده باشد، بلکه به موت طبیعی دَوْری در تعلق به سر آورده باشد، و ابتدای دوری دیگری کرده که در این دور، تعلق تدبیرش در آثار زیادت گردد ـ چنانچه از فحاوی ابیات سابقه معلوم می‌شود. و این دور دیگر که کامل را در ظهور واقع می‌شود، بی‌استهلاک صورت بدنی به موت طبیعی فایده نمی‌کند. چنانچه اگر دانه در زمین نهند، تا متلاشی نشود به صورت شاخ و برگ ظاهر نگردد و همان دانه باز سر برآرد، پس تا صاحب کمال از این عالم منتقل نشود، تفصیل کمالاتش بر عامه‌ی خلایق ظاهر نیاید. چنانچه بدن او به موت طبیعی متلاشی شود، سیر معنی در دوری دیگر از او بنیاد افتد، و چون سیر به نهایت رسد، معنی اولی او به اضعاف مضاعف ظهور در این دور دگر یافته باشد. و اگر مثل خواهی از این بیت معلوم کن که ناظم[1] می‌فرماید (بیت[2]):

چو سیر حبّه در خط شجر شد ‌ ‌ ‌ ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد

---

۱. ها: (ناظم) را ندارد. ۲. ها: (بیت) را ندارد.

حبّه را نقطه گرفته و به صورت شاخ و برگ برآمدن حبّه را خط خوانده؛ از بن شاخ و برگ باز به دانه رسیدن حبّه، تمامی دور انگاشته؛ چنانچه خط اگر مستدیر بگردد، دایره باشد چنانکه ناظم می‌فرماید[۱]

چو شد در دایره سایر مکمّل رسد هم نقطه‌ی آخر به اوّل

یعنی دانه که سایر است، چون تمام ظهور در این دور دیگر بیابد به صورت دانه‌گی باز ظاهر شود و حال آخر دانه باز به صفت حال اول دانه در نظر آید؛ و بر این مثال، نشئه‌ی صاحب کمال بعد از موت طبیعی که بدن او متلاشی شود، حال حقیقت او که در پرده‌ی شریعت بوده، ظهوری دیگر در افواه و ألسنه و قلوب و نفوس بیابد و منشأ آن ظهور از مریدی عارف و معتقدی صادق بود و همچنین هرچند که تخم حقیقت، در لباس شریعت، مقارن اراضی استعداد طالبان می‌گردد، این دور در ظهور بر سر می‌گیرد. چنانچه ناظم ـ قدس الله سرّه[۲] ـ گفت.

دگر باره شود مانند پرگار بر آن کاری که اوّل بود برکار

و در هر آخر دوری که شروع در دوری دیگر می‌کند تا آن ظهور معروض است، اوست که خلافتش از حق مجدّد می‌گردد. و کسی که حقایق و دقایق مشیخه‌ی اولیای و اسرار و آثار ارادت اهل سلسله‌ی ایشان شناخته باشد به یقین بداند که ناظم چه می‌گوید؛ و کسی که این معنی نداند حمل کلام ناظم بر طور تناسخ کند و از این جاست که ناظم از جهت دفع وهم بعضی در این مسئله می‌فرماید که (بیت):

تناسخ نیست این کز روی معنی ظهوراتی‌ست در عین تجلّی

چرا که تناسخی بر آن است که در ادوار متجدّده ارواح از ابدان به ابدان منتقل می‌شود؛ و ناظم بر آن که در بعض دَوْرها، بعض ارواح که به عالم غیب رفته‌اند، هنوز آثار تدبیرات ایشان بعد وجود تلاشی ابدان در عالم شهادت باقی است، و به حقیقت آن آثار، ظهورات اسما و صفات

---

۱. ما: (چنانکه ناظم می‌فرماید) را ندارد. ۲. د: (قدس الله سره) را ندارد.

حق است که اضافت به نشئه‌ی کُمّل یافته، در عین تجلی دایمی از حضرت الهیه. امّا این جا سؤال باید که چون منتها عین مبدأ بود تفاوت میان صاحب مبدأ و صاحب منتها چه باشد؟ جواب آن است که تفاوت بیّن است، چه صاحب مبدأ را ظهورات تفصیلیّه بالفعل نشده، پس همان سرمبدئی به او تخصیص دارد و بس؛ و صاحب منتها را همه‌ی ظهورات تفصیلیّه که به فعل آمده به او رسیده از مبدأ تا منتها و به این دلیل خاتم هر امری اشرف و اکمل از بادی آن امر باشد؛ وَاللّهُ الْمُرشِدُ العلاّمُ.

و چون ظهوراتی که مذکور شد هر ظهوری از آن دَوْری است و در سیر دَوْری مبدأ و منتها یکی است، ظهور دَوْر آخر اگرچه دورترین اَدوار فرض افتد، البتّه عین دور اول باشد، و نشئه‌ی کامل آخرین، عین نشئه‌ی کامل اول [است] و نهایت عین بدایت. و از این جا ناظم فرمود:

وَ قَدْ سَأَلُوا وَ قَالُوا مَا النِّهایَة   فَقِیلَ هِیَ الرُّجُوعُ إِلَی الْبِدایَة

بعد از تبیّن آنچه از تمثیل سابق معلوم شد که گاه هست که حقیقتی یک دوره بیش می‌کند، قاعده می‌نهد که در او تصویر یابد امر نبوت[1] و سرّ ولایت که با یکدیگر به منزله‌ی ظاهر و باطن‌اند[2]، سیر از کجا کردند و به که ختم یافتند و کدام یک دَوْر تمام کرد و ختم یافت و کدام دَوْری دیگر می‌کند، پس آنگاه ختم می‌یابد. می‌فرماید (قاعده).

نبوت را ظهور از آدم آمد   کمالش در وجود خاتم آمد.

چراکه کمال هر چیز ظهور غایت اوست، و غایت نبوت به نشئه‌ی خاتم آن ـ آنکه سیّد وُلد آدم[3] و خواجه‌ی عالم است ـ به حدّ ظهور رسید، و از آنجا که غایت در وجود مؤخّر است و در مرتبه مقدّم، حضرت مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و آله[4] و سلّم ـ که صاحب غایت بود، در وجود از انبیا مؤخّر آمد و من حَیْثُ سبق الرتْبَة فرمود که «کُنْتُ نبیاً و آدم لَمُنْجَدِلٌ فی طینته» و چون نبوت به حضرت مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و آله[5] و

---

۱. ه: نور. ۲. ب: باطن. ۳. ه: آدم و من. ۴. ه: (وآله) را ندارد. ۵. ب: (وآله) را ندارد.

ستم ـ ختم یافت، دایره‌ی ظاهر ولایت که نبوّت بود به انجام پیوست، و سرّ ولایت، که باطن نبوّت بود، آغاز ظهور نهاد. و بعد از آنکه در پرده‌ی نبوت یک دوْر کرده بود، بی‌پرده دَوری دیگر به نهایت می‌رساند، و غایت ظهور او به نشئه‌ی خاتم‌الاولیا که مهدی موعود است، ختم می‌یابد، و کار هر دو عالم معنی و صورت به نشئه‌ی او نظام می‌یابد، و چنانچه به حسب باطن خلیفه‌ی معنوی است، به حسب ظاهر خلیفه‌ی صوری می‌گردد. و در این ابیات که می‌آید به این وجوه که گفته شد اشاره‌ی ناظم گواهی می‌دهد:

ولایت بـود بـاقی تـا سـفر کـرد　　چو نقطه در جهان دَوری دگـر کـرد
ظـــهور کـلّ او بـاشد بـه خـاتم　　بـــدو یـــابد تـمامی دَور عـالم
شـــود او مـقتدای هـر دو عـالم　　خــــلیفه گـــردد از اولاد آدم

چون در این قاعده که گذشت به ظهور نور نبوّت و بروز سرّ ولایت اشارتی رفت، و معیّن شد که نبوّت در یک دور از آدم صفی ـ علیه السلام ـ که اول انبیاست، ابتدا کرد، و به خاتم الرُّسل که آخر ایشان است ختم یافت، ولایت [نیز] دوری دیگر می‌کند و به مهدی که خاتم الاولیاست ختم می‌یابد. ناظم می‌خواهد که در این تمثیل که می‌آید شعار کند به آنکه هم نور نبوّت و هم سرّ ولایت به حقیقت از خاتم الانبیا محمّد مصطفی ـ صلّی الله علیه و آله[1] و سلّم ـ ناشی است، و به حقیقت او راجع، و انبیا و رُسل و اولیا و کُمّل همه سَدَنه‌ی آن نور و حَمَله‌ی[2] آن سرّند، و مرکز حقیقی و مقرّ یقینی آن نور[3] و آن سرّ جز حقیقت احمدی و نشئه‌ی محمّدی نیست، و آفتاب دولت اوست که در همه‌ی ادوار و ازمان سیر در مراتب اکوان و اعیان می‌نماید و اوست قطب وجود و کمّل همه‌ی اقطاب مراتب، و اوست نقطه‌ی مرکز، و انبیا و اولیا همه نقاطِ دَوایر، نور او در اوّل

---

۱ پا: (وآله) را ندارد. ۲ پا: (حَمَله‌ی) را ندارد. ۳ پ: (آن نور و) را ندارد.

به صورت آدم ظاهر می‌شود[۱]، و در وسط به صورت خودش و در آخر به صورت خاتم الاولیا مهدی. و این معنی که گفته شد دخلی با تناسخ[۲] ندارد، بلکه بیان سرّ نور محمدی است به حسب تبسّط و تفصیل، بر وجهی که از حدیث مطول که جابر(ع) راوی آن است، مُستفاد می‌گردد. و التمثیل هذا. (تمثیل).[۳]

چو نور آفتاب از شب جدا شد تو را صبح و طلوع و استوا شد
دگـــــــرباره ز دور چـــرخ دَوّار زوال و عصر و مغرب شد پدیدار

آفتاب نور مصطفوی چون از شب عالم غیب روی ظهور به سوی عالم شهادت نهاد، ظهور اوّلش[۴] به صورت سپیده دم نبوّت آدم بود، مثال صبح از خورشید؛ و ظهور دیگرش به صورت نبوّت موسی علیه‌السلام[۵]، مثال طلوع خورشید؛ و امّا ظهوراتی که آن نور را در صورت[۶] نبوات انبیای دیگر چون شیث و ادریس و نوح و خلیل واقع شد، همه لاحق به ظهوری است که به منزله‌ی صبح افتاد، لیکن حازه‌ی کمالاتی که مترتب به ظهورات زمان شیث و ادریس و نوح بود به نسبت اجازه‌ی کلّیه‌ی مصطفویّه خلیل را نصیب آمد، و ظهوراتی که آن نور را در صورت[۷] نبوّات انبیائی شد که بعد از موسی بودند تا حضرت مصطفی[۸] علیه السّلام چون یوشع و داود و سلیمان و عیسی همه لاحق به‌ظهوری است که به منزله‌ی طلوع آمد. اما اجازه‌ی کمالاتی که مترتّب به ظهورات زمان یوشع و داود و سلیمان بود، به تبعیّت اجازه‌ی کلّیه‌ی احمدیّه بهره‌ی مسیح مریم گشت، و چون زمان ظهور سرّ وسطیّت و کمال اعتدال منتهی به حضرت محمدی شد، آن ظهور از آفتاب نور او به منزله‌ی استوا از خورشید واقع گشت، و به این تقریر نصف دایره‌ی ظهور نور محمّدی این‌جا به انجام پیوست پس قوس ظاهر از نور او که مسمّی به نبوت است، تمام شد، و به تشنه‌ی

---

۱. د: شده است. ۲. د: مناسخ است. ۳. د: (تمثیل) را ندارد. ۴. د: اولش
۵. د: (علیه‌السّلام) را ندارد. ۶. د: صُوَر. ۷. د: صُوَر. ۸. د: مصطفوی.

صورت او ختم یافت و تا این‌جا آفتاب نور محمّدی که ظهور می‌کرد بر منوال سیر خورشید لابدّ از او سایه‌ی چند ظاهر شده است و آن سایه‌ها اشخاص انبیاست ـ علیهم السّلام ـ که به وجود مبارک هر یک پایه‌ای از پایه‌ی دین حق ترقّی یافته است و چون درجات دین به مصداق «اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ الْاِسْلامَ دیناً» در زمان حضرت رسالت ـ علیه‌السلام[1] ـ به پایه‌ی اعلی رسید، هیچ پایه‌ی دیگر نمی‌بایست؛ آفتاب نور محمّدی به استوا رسید و سایه آخر شد و نبوّت مختوم گشت. چنانچه[2] ناظم می‌فرماید

بود نور نبی خورشید اعظم | گه از موسی پدید و گه ز آدم
اگر تاریخ عالم را بخوانی | مراتب را یکایک باز دانی
ز خور هر دم ظهور سایه‌ای شد | که آن معراج دین را پایه‌ای شد
زمان خواجه وقت استوا بود | که از هر ظلّ و ظلمت مصطفا بود

یعنی مجرد و صافی و تخلیص یافته[3] بود. آن زمان از سایه که شخص دیگر از انبیا با وجود حضرت رسالت که نبوّت به او ختم یافت، محال بود که باشد، و از تیرگی حجب ظلمانی که نور محمّدی از پرده بیرون آمده و حجب ظلمانی محو شده و ظاهراً نشانه‌ی ظهور وجود مبارک آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله وسلّم[4] ـ در صدق این معنی که ظلمت نمانده و ظلّ زایل شده، آن بود که شخص آن حضرت در شاهد سایه نداشت؛ و این معنی از آن‌جا صورت بسته بود که زمان حضرت رسالت ـ صلّی اللّه علیه و آله[5] وسلّم ـ به نسبت با ظهور نور آن حضرت مثابت زمان استوا داشت از سیر خورشید، و نیز اعتدال نشئه‌ی محمّدی استوایی معنوی بود، و زاکه آن حضرت در تحت آن استوا به امر «فَاسْتَقِمْ کَما اُمِرْتَ» بر صراط مستقیم راست ایستاده بود. و گفته‌اند که خاصیّت

---
۱. دا: صلّی اللّه علیه و آله وسلّم ۲. دا: (چنانچه) را ندارد
۳. پا: (و تخلیص یافته) را ندارد ۴. پا: (صلّی اللّه علیه و آله وسلّم) را ندارد
۵. پا: (واله) را ندارد

خطّ استوا آن است که اگر راست قامت در تحت آن خورشید برو بتابد سایه‌اش نبود. گاهی که خطّ استوای صوری این خاصیّت دارد، خطّ استوای معنوی چرا سلب سایه نکند از منصب اقامت شفیع روز قیامت، که خطاب عزّت است «ارفع رأسک و سل تعط واشفع تُشفّع». نظر کن که ناظم قدس سره این جا چه می‌فرماید.[2]

به خطّ استوا در قامت راست   ندارد سایه پیش و پس، چپ و راست
چو کرد او بر صراط حق اقامت   به امر فاستقم می‌داشت قامت
نبودش[3] سایه کان دارد سیاهی   زهی نور خدا ظلّ الهی

نشانه‌ی دیگر بر آنکه حضرت را سایه نمی‌بایست بود آنکه به حسب صورت، قبله‌ی او و امّت او کعبه‌ی معظّمه است شرّفها الله تعالی. و آن خانه‌ی بسیار عظمت در میان شرق و غرب از امکنه‌ی عالم واقع است و چون خورشید به وسط آسمان رسید که میان دو طرف است از مشرق و مغرب سایه از شخص که در شعاع نصب می‌کند زایل است. پس صاحب این قبله نیز چون به غلبه‌ی نور معنی و وقوع در وسطیّت کمالی متّصف است، ظاهراً سایه نداشته باشد. چنانچه می‌فرماید (بیت)

ورا قبله میان غرب و شرق است   از یرا در میان نور غرق است

و دلیل دیگر بر آنکه آن حضرت را سایه نباشد آن است که فرمود که «شیطانی اسلم [بیدی]» و عرف است که شخص جنّی را سایه خوانند. چنانچه می‌گویند[4] در [باره‌ی شخص] ممسوس جنّ که سایه بر او افتاده است. و این اطلاق مناسب است از جهت آنکه سایه ظلمتی دارد، و جنّ و شیطان از اسباب ظلمت مشخص‌اند؛ چنانچه در حدیث آمده است که هر شخصی را دو قرین هست: شیطانی که او را به شرّ امر می‌کند و ملکی که او را به خیر می‌دارد.

---

۱. پا: (و) را ندارد. ۲. دا: (نظر کن که ناظم قدس سره اینجا چه می‌فرماید) را ندارد.
۳. دا: ندارد. ۴. پا: می‌گوید

پس چون شیطانی که مقرون بود قرین شخص آن حضرت باشد فرمود که «مفقود شده، سایه‌ی او مسخّر شده باشد و در زیر قدم مبارکش افتاده. تا ناظم چنین فرماید که (بیت)[1]:

به دست او چو شیطان شد مسلمان ‌ ‌ ‌ به زیر پای او شد سایه پنهان
مراتب جمله زیر پایه‌ی اوست ‌ ‌ ‌ وجود خاکیان از سایه‌ی او است

سخن در نصف دایره‌ی ظهور محمّدی تمام شد که طرف نبوت بود. اکنون سخن در نصف دیگر دایره می‌آید که طرف ولایت است و ابتدای این ظهور شبیه است به حال زوال خورشید از زمان استوا؛ در این زمان بوده که نبوت مختوم گشته و ابتدای امیر ولایت شده. بعضی گویند که چنانکه[2] آدم ـ علیه الصلوة والسلام[3] ـ مبدأ ظهور نور نبوّت بود، امیرالمؤمنین علی ـ رضی الله عنه و کرّم الله وجهه[4] ـ مبدأ ظهور سرّ ولایت گشت، و چنانکه نبوت به‌حضرت رسالت ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم[5] ـ ختم یافت، ولایت به امام محمد مهدی مختوم خواهد شد. اما از این قول استشمام تفضیل امام مهدی بر امیرالمؤمنین می‌رود و نزد مکاشفه‌ی معتبران چنین نیست. و جمعی گویند مهدی موعود که ختم ولایت عامّه خواهد کرد، عیسی است ـ علیه الصلوة[6] والسلام ـ و اهل تحقیق تفصیلی در این مقام دارند که این مختصر تحمل ایراد آن ندارد.

و فی الجمله بعد از ختم نبوّت، زمان ظهور سرّ ولایت در رسید و از زمان امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب ـ علیه السّلام[7] ـ تا زمان جُنید زمان ظهور آن سرّ به مثابت زمان زوال بود از خورشید تا عصر، و از زمان جنید ـ قدّس سرّه ـ تا زمان مشایخ متأخّره ـ قدّس الله ارواحَهُم ـ که در تاریخ هشتصد از هجرت پیغمبر ـ صلی الله علیه و آله وسلم ـ واقع شدند، به مثابت زمان عصر از خورشید تا مغرب؛ و اولیای روزگار ما در زمانی

---

۱. د: (بیت) را ندارد. ۲. د: چنانچه. ۳. د: علیه السلام. ۴. پا: (وکرّم الله وجهه) را ندارد.
۵. پ: (صلّی الله علیه و آله وسلّم) را ندارد. ۶. (ایضاً ۲). ۷. پا: (علیه السّلام) را ندارد.

واقع‌اند از ظهور سرّ ولایت که به مثابت مغرب افتاده است نسبت با خورشید. پس در زمان ما اگر گویند سرّ ولایت به کمال رسیده است، راست[1] باشد؛ و اگر گویند سرّ ولایت پنهان شده است، واقع گفته باشد زمانی است این زمان که نقصان به نهایت انجامیده و کمال به غایت رسیده؛ نیکان این عصر به غایت نیک باشند و بدان به غایت بد. عارفان تمم عارف باشند[2] و جاهلان سخت جاهل. و در سرّ این زمن که مُشعر به جمع اضداد و تقابل افراد است، سخن به مقطعی نمی‌توان رسانید. پس عنان عبارت به جانب ادای مقصود باز معطوف خواهد[3] شد؛ ناظم خواهد فرمود که آفتاب نور مصطفوی بعد از آنکه نصفی از دایره‌ی آسمان ظهور قطع کرد، در صورت نبوّت که ختم یافت، نصف دیگر از آن دایره در صورت ولایت قطع می‌کند؛ و چنانچه در آن نصف از ظهور او سایه‌های اشخاص انبیا ظاهر می‌شدند، مثل آن سایه‌ها از سیر خورشید در این نصف نیز از ظهور سایه‌ها اشخاص اولیای علمای ربّانی ظاهر می‌شود، مثل سایه‌ها از سیر خورشید. و چنانچه آنجا ظهور نور خود در نصف دایره در صورت نبوت به شخص خود ختم کرد، اینجا ظهور نور خود در نصف باقی دایره در صورت ولایت به شخص خاتم‌الاولیا تمام خواهد فرمود.

آنجا در نصف دایره‌ی نبوّت اشخاص انبیا حامل بودند، و در مقابل ایشان در نصف دایره‌ی ولایت اینجا اشخاص اولیا حامل‌اند؛ و در نبوّت آنجا ظهور انوار مشرقی بود و در ولایت[4] اینجا ظهور اسرار مغربی. چنانچه بر این جمله ناظم نظم بسته و می‌گوید:

ز نورش شد ولایت سایه گستر	مغارب با مشارق شد برابر
ز هر سایه که اوّل گشت ظاهر	مقابل شد یکی دیگر در آخر
کنون هر عالمی باشد ز امّت	رسولی را مقابل در نبوّت

---

۱ د: راست گفته باشد. ۲ پا: (باشند) را ندارد. ۳ د: (خواهد) را ندارد. ۴ د: ولایت

چون انبیا حاملان انوار نبوّت‌اند ـ که سرّ ولایت با آن همره بود ـ و اولیا حاملان اسرار ولایت‌اند ـ که نور نبوّت از آن بار ایستاده و در مرتبه‌ی ختم به تمام رسیده ـ هر اینه هر نبی افضل از هر ولی بود، که نبیّ نبوت داشت با ولایت، و ولی ولایت دارد و نبوّت ندارد، مگر آثار نبوّت به میرث نبی. و از این قاعده نیز معلوم شود که خاتم الانبیا افضل از خاتم الاولیا باشد. و بر این معنی قول ناظم وارد است که می‌فرماید (بیت):[1]

نبی چون در نبوّت هست اکمل بود از هر ولی ناچار افضل

وچنانچه نبوّت به خاتم‌الانبیا مختوم شد، ولایت به خاتم لاولیا مختوم شود، از آنکه در مرتبه بر اولیا سابق است و در وجود متأخّر؛ زیرا که نقطه‌ی نشئه‌ی او در ولایت غایت است، و غایت اوّلی القصد و آخری الظّهور بود. ناظم از اینجا گفت (بیت):[2]

ولایت شد به خاتم جمله ظاهر بر اوّل نقطه هم ختم آمد آخر
از او عالم شود پر امن و ایمان نبات و جانور یابد از او جان

چون در حدیث نبوی آمده است که در روزگار دولت او، آسمان هر آب که دارد ببارد و زمین هرگیاه که در قوّت او است بیارد، پس نباتات مدد لطف حیوانات شود؛ لاجرم نبات و جانور از او جان یافته باشند. و در زمان ظهور او:

نماند در جهان یک نفس کافر شود عدل حقیقی جمله ظاهر

و ممکن ندارد که عدل حقیقی ـ که عبارت است از تعادل مراتب وجودی ـ واقع شود، و ذرّات وجود غرق نور آفتاب شهود فعّال مطلق و واحد حقّ نشوند؛ بلکه در آن زمان سراپای کاینات به سرّ «أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» السنه‌ی تصدیق و توحیدند، و موافق مضمون کریمه‌ی «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، در ادای شهادت. این امر تمام

---

۱. با: (بیت) را ندارد. ۲. جا: (بیت) را ندارد.

که عالم به وجود مبارک او معمور می‌شود، و کون و مکان، و زمین و زمان از پرتو آثار نشئه‌ی عظیم‌الشان او پرنور. (بیت)

شود از سرّ وحدت واقف حق درو پیدا نماید وجه مطلق

چرا که او لوح اسما و صفات حضرت خلاقی است، و آینه‌ی انوار تجلّیات وجه باقی و وجه باقی از روی اطلاق که عبارت ست از ظهور غیر مقیّد به مراتب جزئیه، الاّ در آینه‌ی ولایت کلیّه‌ی خاتم الولایة به حدّ مشاهده نمی‌رسد[۱]، و کسی که برسرّ وحدت واقف باشد نصیب از این شهود دارد. و از این سؤال و جواب معلوم گردد که کیست صاحب این وقوف

○ سؤال:

که شد برسرّ وحدت واقف آخر

شناسای چه آمد عارف آخر؟

○ جواب

کسی برسرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف

چه اگر سالک یا محدود در حجاب مرتبه ی یا قید روحانیتی ماند، از کوشش و کشش به سوی مرتبه دیگر باز ایستاد و مراتب هستی همه موقف‌اند؛ اگر یک‌یک قطع می‌کند و در او باز نمی ایستد، آخرالامر از همه گذشته، کثرات باز پس پشت انداخته، روی به وحدت آورده است؛ و برسرّ وحدت که عبارت است از ظهور نور حقیقی در مراتب نمود مجازی وقوف یافته. وقوفی جزم به آنکه وجود مطلق متّصف به وحدت است که ظاهر است و بس.، و آنچه نمایش دارد از موجودات متکثّره و حقایق متمایزه همه امور اعتباری است که تحقّقی در خارج ندارد. و هر که عارف است، دلش حامل این معرفت است و لهذا گفت (بیت[۲]):

دل عارف شناسای وجودست وجود مطلق او را در شهودست

---

۱ پا: نمی‌رسند. ۲ دا: (بیت) را ندارد.

و عارف این معنی تا سرش مجرّد از تعلّق هستی‌های اعتباری نمی‌شود ـ و اگرچه همه خودی خود است ـ به معرفت هستی مطلق محقق نمی‌گردد که بعد از حقّ مطلق و راکسی جز این عارف مجرّد نمی‌شناسد چنانچه گوید (بیت):[1]

به جز هست حقیقی هست نشناخت و یا هستی که هستی پاک دریاخت
وجود تو همه خار است و خاشاک برون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانه‌ی دل را فرو روب مهیّا کن مقام و جای محبوب

تا خانه‌ی دل بنده‌ی مؤمن به اثقال تعلقات آفاقیه و احمال تقیّدات انفسیه مشغول است و محبّت آنهاست ـ محبّتی که نمی‌باید، آنکه محبوب حقیقی است ـ و محبّت او فرض عین ـ، پرتو تجلّی آنجا نمی‌افکند، که[2] (مصراع):

در خانه جای رخت بود یا مجال دوست

و حال آنکه خانه‌ی دل را سعتی عظیم می‌باید که آن نور که در کون و مکان نمی‌گنجد، آنجا بگنجد، و تا ما سوی اللّه از دل مؤمن منقطع نمی‌شود آن سعت در او پیدا نمی‌گردد، که گفته‌اند ـ چنانکه[3] در حدیث قدسی وارد است[4] ـ «لا یَسَعُنی اَرْضی وَ سَمائی وَ یَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤمِن». بیت:[5]

چو تو بیرون شدی او اندر آید به تو بی تو جمال خود نماید

چه آدمی پیوسته از وجود خود صورتی در آیینه‌ی ضمیر مرتسم گردانیده است و درون دل پُر از خودی خود کرده چون آن صورت زایل گرداند و از خودی خود که به آن مشغول است فارغ شود، از هستی مطلق، بر طریق مثال، صورتی نورانی در آینه‌ی ضمیر مرتسم گردد و درون دل فروگیرد، و آن صورت نورانی جز مثال جمال ذی‌الجلال نباشد که

---

۱. پا: و لهذا گفت. ۲. پا: (که) را ندارد. ۳. ما: که
۴. پا: (در حدیث قدسی وارد است) را ندارد. ۵. ما: (بیت) را ندارد.

مشاهده می‌رود. لیکن شرط این مشاهده آن است که، اول صورت مقیّده‌ی خود از آینه‌ی ضمیر بنده‌ی مؤمن زایل گردد، تا آن صورت مطلقه نمایش کند، و آن است جمال محبوب مطلق؛ چنانچه صورت منعکسه را از وجه شخص در آینه گویند همان شخص است. امّا باید دانست که این شهود قلبی است و به بصیرت؛ چرا که رؤیت حسّی و بصری را درون دل و آینه‌ی ضمیر، کاری ندارد. و آنچه از مشاهده‌ی حقّ ثابت نیست که در دنیا واقع شود، شهود بصری است، و آن مخصوص نشئه‌ی آخرت است. اکنون کیست که در دنیا این شهود قلبی، او را حاصل است؟ کسی که حقّ تعالی او را دوست می‌دارد. آن دوست خدای کیست؟ صاحب قرب نوافل، که به نور حق تعالی نور او را مشاهده می‌کند؛ چنانچه از حدیث قدسی معلوم می‌گردد که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله[1] وسلّم ـ حکایةً عن اللّه تعالی فرمود که: «مَنْ تَقَرَّبَ إلیّ بالنّوافل کُنْتُ سَمْعَهُ الّذی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الّذی یُبْصِرُ بِهِ» الْحدیثْ.

چون امور بنده‌ی مقرّب که به واسطه‌ی نوافل طاعات محبوب حق تعالی شده است همه دایر به تقویت نور حق تعالی و اعانت اوست، لاجرم اگر خواهد که جمال باکمال و در آینه‌ی دل خویش مشاهده کند، هم به مدد آن نور، این معنی صورت بندد، و اثبات آن مقصود از نفی خود حاصل شود. چنانچه ناظم ـ قدّس سرّه[2] ـ گفت:

کسی کو از نوافل گشت محبوب ‌‌ ‌ به لای نفی کرد او خانه جاروب
درون جان محمود او مکان یافت ‌ ‌ و بی یَسْمَعُ و بی یُبْصِرُ نشان یافت

بدان که در فرایض، بنده‌ی موحّد، آلت قدرت حق می‌شود؛ چنانکه فرمود: «و ما رمیت إذ رمیت و لکن اللّه رمی». و در قرب نوافل برعکس آن و[3] مصنّف در این بیت، از قرب نوافل در شأن خویش خبر می‌دهد، و به نام خود این کمال را نشان می‌کند. باز بر سبیل تأکید

۱. پ: (و آله) را ندارد. ۲. دا: (ناظم قدس سرّه) را ندارد. ۳. پا: بر آن که ـ آن و

می‌فرماید که تا صورت هستی مقیّد شخص، به ف از درون قلب زایل نمی‌شود، از علم‌الیقین که به آن می‌داند که حقّ تعالی پرتو جمال با کمال خود در دل بنده‌ی مؤمن ظاهر می‌کند به عین الیقین نمی‌رسند که آن مشاهده‌ی نور حق تعالی است به دیده‌ی بصیرت و چون صورت هستی خود حجاب جمال با کمال اوست فی‌الواقع عاری است بر درویش، که باید که از آن عاری شود. چنانچه ناظم می‌فرماید[1] (بیت).

ز هستی تا بود باقی بر او شین | نیابد علم عارف صورتِ عین
موانع تا نگردانی ز خود دور | درون خانه‌ی دل نایدت نور

موانع راه حقّ تعالی بسیار است، امّا موانع کلیّه چهار است که رفع آن به غایت ضرورت است و از رفع مانع تعبیر به طهارت می‌کند، زیراکه مانع به منزله‌ی حدث و خبث است، و تا زایل نشود نما تحصل بالطهارة نتوان رسید. چنانچه ناظم قدّس سرّه گفت[2] (بیت)

موانع چون در این عالم چهار است | طهارت کردن از وی هم چهار است
نخستین پاکی از احداث و انجاس | دوم از معصیت و ز شرّ وسواس
سیوم پاکی از اخلاق ذمیمه‌ست | که با وی آدمی همچون بهیمه‌ست
چهارم پاکی سرّ است از غیر | که اینجا منتهی می‌گرددش سیر
هر آن کو کرد حاصل این طهارات | شود بی‌شک سزاوار مناجات
تو تا خود را به کلّی در نبازی | نمازت کی بود هرگز نمازی
چو ذاتت پاک گردد از همه شین | نمازت گردد آنگه قرّة العین

به شین چنانچه مقدّم شد هستی مجازی می‌خواهد. پس همه‌ی هستی‌های ماسوا اللّه شین باشد. و چون ماسوا از راه مناجات بنده با حق تعالی برخیزد صلات بنده را نوری بود، که توان گفت که: روشنایی دیده‌ی دل او به آن نور حاصل است. و چون نور صلات حقیقی که مستلزم مواصلت حقیقت است، اتفاق افتاد، و بنده در نماز چنان مستغرق شد که

---

۱. د: (چنانچه ناظم می‌فرماید) را ندارد. ۲. د: پس می‌گوید

خود و قوّت و حول و عمل خود در میان نمی‌بیند، بلکه به نور «بی یسمع» سرّ او اسرار غیب می‌شنود و به نور «بی یبصر» دل او انوار حقیقت می‌بیند [در این حال]؛ به نور حقّ عارف نور حقّ است. پس همه نور حق تعالی است؛ نوری که از وجهی عین ذات اوست ـ چنانچه از وجهی غیر ذات اوست ـ، و از بنده در میان نامی بیش نه. از این جا ناظم[1] می‌فرماید (بیت).

نماند در میانه هیچ تمییز شود معروف و عارف جمله یک چیز

جای آن است که ـ چون گفت که معروف و عارف در مشهد شهود بنده‌ی مقرّب یک چیز است ـ، سؤال کند که پس معرفت بنده چه دخل دارد تا به اتصاف آن معرفت او را عارف خوانند و او سودای معرفت پزد؟ چنانچه نظم یافته.

○ سؤال.

اگر معروف و عارف ذات پاک است

چه سودا در سر این مشت خاک است؟

ناظم جواب می‌گوید[2] (جواب).

مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را به نور حق‌شناسی

اگرنه نور «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» بودی، کدام دل از لمعان «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ[3]»، دیده‌ی بصیرت را بهره توانستی داد؟

نور وجود مطلق واحدی است که به تعیّن مقیّد ممکن، اضافه رفته است تا او را موجود گفته‌اند؛ و به آن نور که به ماهیّت معدوم او پیوسته، وجود و صفات وجودی او را ثابت شده؛ و آن وجود و صفات وجودی او را همه اشعه‌ی آن نور مطلق است، و بسط او از جمله‌ی آن اشعّات یکی

۱ پا: (ناظم) را ندارد. ۲ پا: (ناظم جواب می‌گوید) را ندارد.
۳ پا: (المصباح فی زجاجة) را ندارد.

معرفت آن نور [در] است نسبت با این مقید که وجود به آن نور مطلق دارد، و ماهیتش بی او معدوم. لاجرم آن مطلق در این مقید خود را شناسا بود. پس او عارف خود بود، نه این مقید؛ و با وجود آنکه معرفت، آن مطلق را بود به حقیقت نه این مقیّد [را]، و این مقیّد را که ماهیّت معدوم بیش نیست، عارف خوانند، جای شکر بود بر این نعمت که او عارف است به حقیقت، و معرفت را اضافت به این می‌کند. این است مراد از بیت جواب. و از اینجا لازم می‌آید که عارف و معروف که منتسبین معرفت‌اند، در این معرفت جز حق تعالی نبود، و اضافه‌ی این حال به بنده ـ که ماهیّت معدوم است ـ به حقیقت جز از برای تعیین اضافه‌ی نور از موجود مطلق به سوی معدوم مقیّد نباشد. و بر این معنی مثالی روشن که اقامت یابد، فرض آفتاب است که به روشنایی او، او را ادراک می‌توان کرد؛ امّا به واسطه‌ی جرم خاک، که تا آفتاب بر او عکس نمی‌افکند، مدرک به عکس نیست. حقیقت این اشارت آن است که عکس آفتاب الوهیّت که انوار صفات ذات حضرت اوست بر خاک آدم می‌تابد، و اگرچه حضرت او خود عارف خود است و خود معروف خود، امّا دم عارفیّت و معروفیّت به واسطه‌ی آدم به میان می‌آید، از جهت مزید عنایت رحمان در شأن نشئه‌ی انسان. چنانچه ناظم ـ قدّس سرّه ـ[1] گفت:

جز او معروف و عارف نیست دریاب ... و لیکن خاک می‌یابد ز خود تاب

عجب نبود که ذرّه دارد امّید ... هوای تاب مهر و نور خورشید

از برای مزید تقریب این معنی که مذکور شد که معرفت به حقیقت، حق راست، و نسبت آن به سوی بنده امری مجازی است، حالتی تصویر می‌کند که کسب بنده و تشخّص بدنی او در میان نبوده است، و معرفت منسوب بوده است به او، تا مقرّر شود که معرفت در همه‌ی احوال حق را ثابت است، اگرچه مضاف است به بنده؛ تا آنچنان که در عالم

---

۱. «د»: (ناظم قدس سره) را ندارد.

ارواح نسبت تصدیق به او بود و او در میان نه، و نه حقیقت [معرفت] از [آنِ] حق تعالی [بود]؛ در عالم اشباح[1] [نیز] همچنین نسبت معرفت به آدمی باشد و حقّ عارف [حقیقی است]. پس می‌فرماید (بیت[2])

به یاد آور مقام حال فطرت | کز آنجا باز دانی اصل فکرت
«الست ربّکم» ایزد کرا گفت؟ | که بود آن‌کو در آن ساعت «بلی» گفت؟
در آن روزی که گلها می‌سرشتند | به دل در قصه‌ی ایمان نوشتند
اگر آن نامه را یک ره بخوانی | هر آن چیزی که می‌خواهی بدانی
تو بستی عهد عقد بندگی دوش | ولی کردی به نادانی فراموش
کلام حق بدان گشته‌ست منزّل | که با یادت دهد آن عهد اوّل

عالم ارواح چون نسبت به عالم اشباح خفا دارد ـ چنانچه شب نسبت با روز ـ و به حکم «خَلَقَ اللهُ الْأَرْواحَ قَبْلَ الاَجْسادِ» نیز سابق است، آن را دوش خواند، و تصدیق آن عالم را عهد اول. و آن عهد گاهی به یاد آمده باشد که بنده بداند که تصدیق او به نسبت روح او، از فرط مشاهده‌ی روح بوده است بی‌پرده‌ی بدن؛ و اگر چنین نداند، آن عهد را به یاد نیاورده باشد چنانچه بوده است. و نشانه و[3] مشاهده و تصدیق عالم ارواح اکنون در عالم اشباح مشاهده‌ی آیات است، و استدلال از آن به وجود واجب تعالی عقلاً، یا انتقال به نور او کشف و مشاهده‌ی این حال، امروز در این نشئه، منتج مشاهده‌ی حق فردای قیامت است در نشئه‌ی دیگر؛ زیراکه در هر عالم که هست، مشاهده از مشاهده متولّد است. و بر این معنی واقع است اشارت ناظم ـقدّس سرّه[4]ـ در این ابیات

اگر تو دیده‌ای حق را به آغاز | در اینجا هم توانی دید من باز
صفاتش را ببین امروز اینجا | که تا ذاتش توانی دید فردا
وگرنه رنج خود ضایع مگردان | برو بنیوش «لا تهدی» ز قرآن

ـــــــــــــــ

۱. «د» (واو ـ اشباح) را ندارد. ۲. «پ» (بیت) را ندارد. ۳. «د»: و ترکم.
۴. «د» (قدس سره) را ندارد.

به صفات، تعیّنات می‌خواهد، و به ذات، وجود بحت. و چون وجود بحت بعد از قطع نظر از تعیّنات متصوّر است که مشاهده افتد، لاجرم رؤیت صفات است به این نشئه کرد که عالم در او نظر به تعیّنات است، و رؤیت ذات است به نشئه‌ی بعد از این که عالم در او رفع تعیّنات است از نظر. و در جهت امکان مشاهده و نفی استحاله‌ی آن تمثیلی نظم داد مشتمل بر آنکه نه هر چه نیست به عقل عاقل مشاهده نیفتد، به کشفی مکاشف مشاهَد تواند بود؛ و نه هر چه از راه عقل مستحیل نماید، از روی کشف ممکن نبود. بلکه ورای عقل، قوّتی است که آن را کاشفه خوانند، ادراک او برتر از طور عقل است؛ و چنانچه تا سنگ و آهن به هم برنخورد، آتش حاصل نشود، تا نور روح و بدن به اعتدال خاص مجتمع نشود، این قوت در نشئه‌ی انسانی ظاهر نگردد[1]. پس گفت (تمثیل)[2]

نیارد باورت اکمه ز الوان | وگر صد سال گویی نقل و برهان
سپید و سبز و زرد و سرخ و کاهی | به نزد وی نباشد جز سیاهی
نگر تا کور مادرزاد بدحال | کجا بینا شود از کحل کحّال
خرد از دیدن احوال عقبا | بود چون کور مادرزاد دنیا

این طایفه بر آنند که بیرون از معقولات، مکاشفاتی ارباب قلوب را هست که آن‌ها به عقل مُدرک نمی‌شود، و به قوّتی دیگر که آن را کاشفه می‌خوانند در می‌توان یافت، و چنین دریافت طوری است در عالم انسان ورای عقل. و این کاشفه قوّتی است که نه مخصوص به نفس ناطقه است ـ چنانچه عاقله ـ، یا مخصوص به بدن ـ چنانچه قوّتهای طبیعیّه ـ، بلکه امری است حاصل از جامعیّت انسانی که بی اقتران روح و جسم و قلب و قالب و نفس و عقل، و بی تحلّی[3] به حلیه‌ی اعتدالات امور کمالی نمی‌باشد. و چنانچه تا سنگ و آتش‌زنه به هم نمی‌خورد، آتش حاصل نمی‌شود؛ تا امور روح و بدن به اعتدال خاص مجتمع نمی‌گردد، این قوّت در نشئه‌ی انسان

---

۱ پا: (بلکه ... نگردد) را ندارد. ۲ دا: تمثیل بیت. ۳ پا: تجلّی

باز دید نمی‌آید و بر این معنی نظم ناظم ـ قدّس سرّه[1] ـ واقع است که فرمود:

وَرای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان
بسان آتش اندر سنگ و آهن نهاده‌ست ایزد اندر جان و در تن
از آن مجموع پیدا گردد این راز چو بشنیدی برو خود را برانداز
چو برهم اوفتاد آن سنگ و آهن ز نورش هر دو عالم گشت روشن
تویی تو نسخه‌ی نقش الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی

به نقش الهی، صور اسما و صفات می‌خواهد که عین انسان آن است، چون نسخه‌ای[2] که در او از هر معنی لطیف و سرّ مکتوب دقیق باشد، تا هر چه از آن قبیل طلب دارند از او مطالعه توان کرد. چنانکه این شعر بر آن إشعار می‌کند (شعر[3]):

مِنْ كُلِّ شَيءٍ لُبُّهُ وَ لَطيفَةٌ
مُسْتَوْدَعٌ في هٰذِهِ الْمَجْموعَةِ

اکنون حقیقت کامله‌ی انسانیه ـ که مظهر جامعیّت اسما و صفات است ـ به حسب افراد کمالی، دایره‌ای دارد که هر نقطه‌ای[4] از آن دایره عبارت از وجود کاملی است، و آن کامل، مشربی خاص دارد و لسانی خاص. سؤال می‌رود که کدام کامل[5] است که از معنی تحقّق توحید سخن می‌گوید:

○ سؤال:

کدامین نقطه را نطق است اناالحق؟
چه گویی هرزه بود آن رمز مطلق؟

○ جواب می‌فرماید که[6] (جواب):

انا الحق کشف اسرار است مطلق جز از حق کیست تا گوید انا الحق

---

۱ دا: (قدس سره) را ندارد. ۲ یا: نسخه. ۳ یا: (شعر) را ندارد. ۴ یا: نقطه
۵ یا: (کامل) را ندارد. ۶ یا: (جواب می‌فرماید که) را ندارد.

این طایفه بر آمد که جز حقّ موجود نیست، پس هر معیّن که عتبار رود در وجود، حقّ به آن تعیّن، متعیّن بود لاجرم قول «انا الحق» از تعیّن حسین منصور قول حقّ بود در آن تعیّن و بدین معنی کشف مطلق است اسرار وجود را، به کشف به‌دست. و از جمله‌ی اسرار مکشوفه، افراد قِدم است از حدوث به این کلمه، و تحقّق وجود مطلق در خارج و اعتبار او در مراتب به هر قیدی از قیود، با آنکه آن قید به نظر با اطلاق او به قید بود پس از این حیثیّت آنچه حسین منصور گفت نه مخصوص است به او، که السنه‌ی احوال همه‌ی افراد کاینات، نظر به تحقّق وجود مطلق در تعیّنات ایشان، همین کلمه می‌گویند و از اینجا ناظم گفت (بیت).

همه ذرّات عالم همچو منصور   تو خواهی مست گیر و خواه مخمور

در این تسبیح و تهلیلند دایم   بدین معنی همی باشند قایم

مَ تسبیح بودن این کلمه، به واسطه‌ی آنکه در نظر دقیق، متضمّن تنزیه وجود مطلق است از آنکه غیری با او متحقّق تواند بود؛ و تهلیل بودنش از جهت آنکه انیّت ذات در هر تعیّنی، به اشارت این کلمه، مشعر است به جمیع اوصاف، به حسب اختلاف تعیّنات و ذات مستجمع جمیع صفات از وجهی مسمّاست به حضرت الهیّه؛ و مقوّی وجه تسمیه‌ی این کلمه به تسبیح آن معنی است که متفطّن عارف از کریمه‌ی «وَ اِنْ مِن شَیْءٍ اِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِه» فهم می‌کند چنانچه ناظم گوید[1].

اگر خواهی که گردد بر تو آسان   «وَ اِنْ مِن شَیْءٍ» را یک ره فرو خوان

و تا فنای تعیّن خود و هلاک آن، تصوّر نبندد، و این معنی حال نشود به لسان مطلق از مقیّد، این کلمه اثری ندارد، که فرق است میان حسین منصور که صاحب این حال بود و میان دیگری که صاحب این حال نیست در این کلمه، هر که حال فنا از قید مقید و استغراق در مطلق بر او غالب شد، به عجب که این کلمه یا مثل این کلمه از او سر بر زند و لهذا

---

۱. پا: (چنانچه ناظم گوید) را ندارد

می‌گوید (بیت[1])

چو کردی خویشتن را پنبه کاری　　تو هم حلاج‌وار این دم برآری

[مستعمل در] عرف است عبارت پنبه‌کاری در ذهاب و غیبت، و ناظم در معنی تعیّن استعمال کرده. و همچنین بر داشتن پنبه از گوش، عرف است در رفع غفلت، و ناظم ـقدّس سرّه[2]ـ در رفع خودبینی می‌آورد، و می‌فرماید که[3] (بیت[4])

برآور پنبه‌ی پندارت از گوش　　ندای واحد قهّار بنیوش

ندا می‌آید از حق بر دوامت　　چرا گشتی تو موقوف قیامت

در تفاسیر آورده‌اند که روز قیامت الله ـسبحانه و تعالی‌ـ ندا دهد که: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»، وچون کس نباشد که جواب دهد، و همه به فنا و هلاک پیوسته باشند، حق تعالی[5] خود جواب خود فرماید که: «لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» یکتای بی‌همتا که غلبه‌ی نور ذات او تعیّنات را رفع کرده، تا خود سایل است و خود مجیب. و ارباب مکاشفه برآنند ـکه والحالة هذه چنین است ـ که به مقتضای «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ»، غیر به صفت عدم متّصف است؛ چه غیر جز تعیّن اعتباری در نفس وجود مطلق و حقیقی نیست، و اگر معتبر عقلی در اوهام عامّه موجود نماید، نزد اوهام خاصّه معدوم بود. پس همچنان که روز قیامت به واسطه‌ی عدم غیر، حق تعالی خود جواب می‌فرماید که «لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»، چون امروز نیز غیر در نظر مکاشف نیست، این ندا واقع است، و جواب واقع، و هر دو از حقّ مطلق در اصرار: «لله الواحد القهار[6]»، چه جز او به حقیقت متحقّق و موجود نیست. و اگر این معنی که مطلق است که وجود او متحقّق است، و در هر مقیّد اعتباری، اوست که منادی است، بر شخص مشکل می‌شود، موسی‌وار گو مقدّس از خودی خود، قدم شوق در وادی دل ساده به، و از

---

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (قدس سره) را ندارد. ۳. دا: (که) را ندارد. ۴. دا: ابیات.
۵. د: جلّ و علا. ۶. با: (جواب... القهار) را ندارد.

شجر روح -چنانچه ناظم قدّس سرّه[1] گوید-، این ندا استماع نماید[2] (بیت)[3]

درآ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت «إنّی أنا الله»

و از کلام مجید در باب تحقّق توحید و ظهور تجلّی مطلق از مقیّد اشارت واقع است، حیث قال جلّ جلاله «مِنَ الشَّجَرَةِ أنْ یا موسی إنّی أنَا اللهُ رَبُّ الْعالَمینَ» و هر کس که به درجهٔ نفس رسد، به توحید وجود و اعتبار تعیّنات قایل گردد بیت:

هر آنکس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست

پس کلمه‌ی «انا الحق» از حسین منصور نه از او بود، بلکه از وجود حقّ واحد مطلق بود؛ آنکه لفظ «انا» لایق است که اضافه به او نماید، چه این لفظ دلالت بر تحقّق وجود و حضور او دارد. به خلاف لفظ «هو» که دلالت بر وجود غیب دارد، نه مستغنی از شایبه‌ی عدم تحقّق. و هم از این وادی است آن عبارت که گفته‌اند که «الْحق مَحسوسٌ و الْخَلْقُ مَعْقُولٌ». چه حواس ملایمت با حضور دارد، و عقل ملایمت با غیبت. و حق چون به حقیقت هست، این است که حاضر است، و خلق چون نزد این طایفه به حقیقت نیست لاّ به مجاز، آن متعقل اعتباری است که از حس غایب است. و بعد از ذوق این سخن که گفته شد، مشکل نشود تصدیق آنچه ناظم قدّس سرّه می‌گوید[4]:

انانیّت بود حق را سزاوار که هو غیب‌است وغایب وهم و پندار

و از اثبات «انا» در شأن او، نفی «هو» در [شأن] حق [تعالی] لازم نیاید، زیرا که چون غیر او نیست، همه اضافات به سوی او راجع است، و همه متقابلات بر او صادق. چنانچه ابوسعید خرّاز قدّس سرّه گفت «عرفت الله بجمع الاضداد» و همه‌ی اطلاقات بر او را موحّدان در این

---

۱ دا: (قدّس سرّه) را ندارد. ۲ پ (بیت) را ندارد
۳ دا: (مشکل نشود ... می‌گوید) را ندارد

مشهد علی اشتویّه شمرده ند و آنچه در لفظ با گفته شد که لایق به اوست، به واسطه‌ی آن گفت که «با» مُشعر به تحقّق وجود است، و تحقّق او را ست، به غیر او را که اعتباری است و یا موهمی، نگر وهم نکند که وجود یکی نیست ـ چه موضوع به ما دیگر است و موضوع به هو دیگر ـ، ناظم می‌فرماید[۲] (بیت)

جناب حضرت حقّ را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست

من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز

و چون چنین مذکور شد که «با» لحوق از وجود مطلق صدور یافته است که انا سزاوار به اوست در تعیّنی عنصری که آن حسین منصور بوده است نه از حسین منصور، گویا سایلی می‌گوید که این معنی مخصوص به تعیّن اوست یا از هر تعیّنی متوقّع است؟ می‌فرماید که اگر شخص را فنایی چون فنای حسین منصور دست دهد که از حجاب خودی خالی گردد، دور نیست که مالک این حال شود

هر آنکو خالی از خود چون خلا شد انا الحق اندر او صوت و صدا شد

خلا خلوّ جسمی است از آنچه به سبب آن ملاقی جسمی دیگر تواند شد، یا ابعاد مجرّده است و به هر تقدیر، وجود شخص فانی از خودی خود صحیح است که تشبیه یابد به خلا. امّا به حسب معنی اول آنجا خلوّ از امری هست از روی صورت، و اینجا خلوّ از خودی خود هست من حیث المعنی. و نظر با معنی دوّم، آنجا تجرّد از مادّه هست، و اینجا دل از علایق و صور کثرات مجرّد است. پس خلوّ و تجرّد معنوی در وجود مرد فانی معتد آن است که اگر لسان غیب در او القای کلمه کند، آن کلمه چون مانعی و حجابی در پیش ندارد، و را صوتی[۳] معنوی باشد که صدا به بیرون دهد، و آن صدا نیست به این وجود فانی کسند و نه از او باشد، بلکه صوت معنوی از متکلّم غیبی باشد در او و مرد فانی که بدایں

۱ د: می‌فرماید او را. ۲ پا: (ناظم می‌فرماید) را ندارد. ۳ دا: (صوتی) آمده است

مقام متحقّق شد، هرگز از این مقام، زوال و هلاک ندارد، و با وجه باقی دایم قایم است، چراکه پرده‌ی آن وهم که وجودی دیگر جز وجود وجهی او را باشد ـ به حسب حقیقت، نه بر سبیل اعتبار ـ از پیش مشاهده‌ی او برخاسته است؛ پس خود را جز به مظهریّت آثار صفات حقّ متحقّق نمی‌شناسد؛ و از آن رو که دایم مظهر یا مُظهر باقی است، او باقی است به حقّ، و فانی از خود. پس عدمی است که آثار از وجود در او به ظهور می‌رسد. پس هر چه از سالک می‌آید، از حقّ می‌آید، و سلوک او ظهورات حقّ است که از وجهی عین اوست؛ لاجرم گفته شود که همه اوست؛ و چون همه او بود، حلول و اتّحاد در این حال تصوّر نتوان[1] کرد. چه حلول حمل جسمی است جسمی دیگر را، و اینجا دو وجود نیست، چه حدّی آنکه دو جسم باشد؛ و اتّحاد عبارت است از امتزاج دو چیز با یکدیگر به حیثیّتی که یک چیز نباشد و اینجا جز یک چیز نیست. چنانچه از نظم نظم معلوم می‌شود که[2] (بیت).

شود با وجه باقی غیر هالک یکی گردد سلوک و سیر و سالک
حلول و اتّحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد

یعنی تصوّر حلول و اتّحاد از آنجا می‌افتد که در نظر شخص دو وجود درمی‌آید: وجود واجب و وجود ممکن و حکم بر هر دو وجود به حسب حقیقت می‌رود با مغایرت میان هر دو. و مشاهده‌ی وحدت از آنجا روی می‌نماید که سالک سیر می‌کند سیر معنوی و در مراتب وجوب و امکان، تا به مکاشفه او را معلوم می‌شود که جز وجود واجب تعالی متحقّق نیست، و وجود ممکن امری است اعتباری. پس حکم می‌کند به آنکه غیر واجب که ممکن است چون وجود اعتباری دارد به حقیقت نیست. پس غیر نیست و وجود واجبی به وحدت خود متحقّق و ثابت است. و تعیّن اعتباری در مرتبه‌ای که مفروض است ـ خواه حسین منصور

---

۱. ه: (نتوند) آمده. ۲. ه: (که) را ندارد.

وجود دیگری ـ چون موهوم است، سزاوار است به آنکه از نظر مرتفع شود، و اسقاط اضافه‌ی او از وجود مطلق برود، تا کلمه‌ی «انا» که اضافه به معیّن اعتباری می‌یافت، به حقیقت اضافه به وجود مطلق یابد و صاحب مکاشفه در این حال بگوید که حقّ است که «انا الحق» می‌گوید، نه حسین منصور است، که وجود او وجود حقّ شده است و «انا الحق» می‌گوید؛ چه او عدم است، و «حقّ» وجود، و هرگز عدم وجود نتواند شد؛ و محال است که بنده‌ی معدوم که وجود اعتباری دارد، «حقّ» موجود شود که وجود حقیقی دارد. پس «انا الحق» گفتن حسین منصور اشارت است به رفع تعیّن او. چنانچه نظم یافته که:[1]

تعیّن بود کز هستی جدا شد   نه حق بنده، نه بنده با خدا شد
وجود خلق و کثرت در نمود است   نه هر چه می‌نماید عین بود است

عالم می‌نماید که هست و به حقیقت نیست؛ وآنکه به حقیقت موجود است حق تعالی است که از احاطه‌ی بصایر و ابصار در غیب است. و غیر او نیست الاّ به اعتبار. «وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ» ناظم تصویر تمثالی می‌کند در آنکه می‌تواند بود که چیزی نمایش کند[2]، چنانچه شخص تصوّر کند که امری است محسوس، و فی‌الواقع بودی نداشته باشد، و غیر از آن نمود امری دیگر از او متحقّق نبود. بیت:

بنه آیینه‌ای اندر برابر   در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس   نه آن است و نه این پس کیست آن عکس

اهل تحقیق برآنند که صورتی که در آیینه از شخص مرئی است نه عین شخص است و نه عین آیینه؛ که اگر عین شخص بودی به لوازم او متّصف شدی و نمی‌شود، و اگر عین آیینه بودی به جنبش شخص از آیینه زایل نگشتی. پس امری است متخیّل از شخص منعکس در آیینه، نه حالّ در او. و حقیقت این انعکاس آن است که از خاصیّت جرم صقیل[3] است که هر

---

۱ با: (که) را ندارد. ۲ دا: می‌کند ۳ دا: مصیقل

چه در مقابل او واقع شود در او دیده شود، و مرئی جز یکی نیست خواه که خارج از آینه در مشاهده آید و خواه که در آینه مشاهده گردد. امّا خیال حکم می‌کند که این مرئی که در آینه مشاهد است چیزی علیحده است و آن چیز که مقابل آینه است چیزی دیگر. کشف حکم می‌کند که آنچه در مقابل است، در آینه مشاهد است و جز او امری دیگر نیست، و اگر می‌نماید که امری دیگر هست و آن را صورت نام می‌کنند و اضافه به آن چیز می‌کنند که مقابل آینه است تا او را صاحب صورت[1] گفته باشند، و این را صورت دو موجود لازم آید. این معنی تحقیقی ندارد و صورت به حقیقت موجود نیست، الّا به مجاز و از روی تحقیق، عدمی است وجود نمای؛ چون سایه نسبت با شخص. از آنجا ناظم گفت بیت[2]

چو من هستم به ذات خود معیّن   نمی‌دانم چه باشد سایه‌ی من

عدم با هستی آخر چون شود ضم   نباشد نور و ظلمت هر دو با هم

یعنی نتوان گفت که شخص موجود حقیقی است و سایه نیز موجود حقیقی؛ و صاحب صورت موجود حقیقی است و صورت عکس[3] موجود نیز[4] حقیقی؛ و نتوان گفت که نور ظاهر است و ظلمت ظاهر. چرا که نظر با ذات نور نه نظر با تقابل او با ظلمت، نور به خود ظاهر است و مظهر غیر است؛ و نظر با ذات ظلمت ـ نه نظر با تقابل او با نور ـ[5] ظلمت به خود پوشیده است، و پوشیده غیر است. و اگر در ظهور و ستر روز و شب نگاه می‌کند، مثال مقصود از این تقریر می‌شود و چون وجود و عدم در ظهور و خفا همان مشابهت دارد که نور و ظلمت، عدم ملحق به وجود نشود به حسب حقیقت. و در تأکید کلام مذکور می‌فرماید که

چو ماضی نیست مستقبل مه و سال   چه باشد غیر از آن یک نقطه‌ی حال

یکی نقطه‌ست وهمی گشته ساری   تو آن را نام کرده نهر جاری

---

۱. د: به صورت. ۲. د: (بیت) را ندارد. ۳. پا: (عکس) را ندارد. ۴. پ: (نیز) نیست.
۵. د: (نور و) را ندارد.

نقطه‌ی حال با وجود آنکه به نسبت با موجود مطلق معتبری نیست از معتبرات عقل، به نسبت با تعیّنات زمانیّه اوست که متحقّق است. زمان و سن و تعیّنات ماضی و مستقبل و شهود و اعوام و قرون و اعصار و ادوار همه امور اعتباریّه‌اند. همین حال موهوم بیش نیست که مکرّر اعتبار می‌افتد و زمان ممتدش می‌خوانند؛ چون جاریه‌ی آب که به اعتبار تجدّد که در امکنه‌ی نهر [دارد] آن را نهر می‌خوانند. غرض که نزد این طایفه چون[1] جز وجود مطلق موجود نیست (که ناظم ـ قدّس سرّه[2] ـ در سؤالی از اسئله‌ی کتاب گفته بود که به لفظ من اشارت به سوی اوست) لاجرم اینجا می‌گوید (بیت).

جز از من اندرین صحرا دگر کیست؟ بگو با من که تا صوت و صدا چیست؟

و بعد از قول به این معنی چون تقدیر سؤال می‌توان کرد که: گفتی که جز وجود مطلق موجودی نیست، پس عالم موجود را با مراتب موجوده و حقایق ممتازه معدوم گفته باشی و این خلاف عقل است؟! با آنکه این طایفه بنای امر در این مسئله بر طوری وراء عقل نهاده‌اند، بر سبیل تنبیه ـ نه از روی تعلیل ـ، تقریری می‌کند معقول که مستلزم آن است که عالم معدوم باشد نه موجود. و در جواب سؤال مقدّر می‌فرماید (بیت).

عرض فانی و جوهر زو مرکّب بگو کی بود یا خود کو مرکّب؟

ز طول و عرض وز عمق است اجسام وجودی چون پدید آمد ز اعدام؟

ازین جنس است اصل جمله عالم چو دانستی بیار ایمان و فالزم!

این مقدّمه از بعض عقلا مشهور است که «اَلْعَرَضُ لا یَبْقی زَمانَین»، و جوهر جسم ترکّب از او دارد. چون تحصیل اجزا ثابت نشود، حصول مرکّب از اجزا چگونه تصوّر توان کرد؟ و بیان آنکه جوهر جسم از اعراض متألّف است، آن است که جسم تعلیمی که مصنّف آن را جزء اجسام داشته، البتّه از طول و عرض و عمق محصّل است، و طول و عرض و عمق

---

۱. «ه»: (چون) را ندارد. ۲. «ه»: (قدّس سرّه) را ندارد.

همه اعراض‌اند. و گفته‌اند که عرض فانی است، پس جوهر جسم غیر متحصّل باشد، با آنکه عقل عامّه حکم می‌کند بر تحصّل او و عقل ایشان را در اصل عالم که حکم به وجود او می‌کند و معدوم است، همین واقع است که در مسئله‌ی جوهر جسم، که می‌گویند که موجود است، و متبیّن شد که معدوم است. غایت ما فی الباب آنکه گویند که نفی تحقّق وجود بسایط الهی از جمله عالم، به این کلام معلوم نمی‌شود، چه آنجا تحصّلی در اعراض نیست مسلّم. امّا ناظم، این سخن از جهت تنبیه آورده است نه از جهت استدلال تا به بسایط استشکال کنند. و چون از این تنبیه متفطّن با دقت افتد باید که تصدیق کند که نظر طایفه نیک رفته است. و لازم نیست که ملزم غیر باشد بر این تصدیق، بلکه باید که او از تصدیق خود نگردد؛ که نزد طایفه حال بر این موجب است که گفته شد. و لهذا ناظم می‌گوید:

جز از حق نیست دیگر هستی الحق هوالحق گوی خواهی خواه انا الحق

که هر چه گفته می‌شود همه صدای یک وجود است و ندای یک حقیقت؛ و هر چه بیرون از این وجود واحد می‌نماید که موجود است، نه واقع است، بلکه وهم به تحقّق آن ذاهب است، و موهوم عندالتحقیق محقّق نباشد، و رفع آن حجاب موهوم از طریق مشاهده‌ی به‌وجود[1] حقیقی بباید کرد. چنانچه گفت (بیت):[2]

نمود وهم از هستی جدا کن نیی بیگانه خود را آشنا کن

چون مقرّر کرد که ماسوی الله وجود حقیقی ندارد، جای آن است که گفته شود که وصول از لوازم وجود حقیقی است و مخلوق را آن وجود نیست. پس اضافه‌ی وصال با وجه به او چه معنی دارد؟

○ سؤال:

چرا مخلوق را گویند واصل؟

سلوک و سیر او چون گشته حاصل؟

---

۱. پ: موجود. ۲. د: (بیت) را ندارد.

○ جواب.

وصال حق ز خلقیّت جدایی‌ست ز خود بیگانه گشتن آشنایی‌ست

چون وصال[1] اینجا عبارت است از رسیدن به وجود مطلق، و پرده‌ی وجود مطلق؛ تعیّن مقیّد است، اگر رفع آن تعیّن کرده شود، از مقید به مطلق رسیده باشد؛ چنانچه در جواب مفهوم می‌گردد. لیکن اینجا نکته‌ای بماند که چون تعیّن مقیّد از میان مرتفع شد و وجود موهوم مجازی که تعیّن[2] مخلوقیّت شده بود منتفی[3] گشت، پس چه چیز متّصف به صفت واصلیت است؟ می‌فرماید که بر سبیل حقیقت هیچ وصول نیست، زیرا که بعد از رفع تعیّن ممکن، جز وجود واجب تعالی چیزی دیگر متصوّر نخواهد بود. و اگر واصل و موصولٌ الیه هست، باری مخلوق در میان نیست. پس هر صفت که اطلاق کنند ـ چون یک وجود بیش نیست ـ راجع به او می‌شود.

چو ممکن گرد امکان برفشاند به جز واجب دگر چیزی نماند

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقتِ بقا عینِ زوال است

چنانچه گفته شد، در این مشهد، صفت واصلیّت به حقیقت اضافه به موجود حقیقی می‌دهند، و لهذا ناظم[4] می‌فرماید:

نه مخلوق است آنکو گشت واصل نگوید این سخن خود مرد کامل

چه، مخلوق، معدوم است، و واصلیّت از صفات موجود است. خاک ضعیف به تعیّن خود که امری است موهوم و معدوم، چگونه به ربّ الارباب که موجود مطلق است، وصول یابد؟ امّا باید دانست که آنکه در صورت خاکی متّصف به صفات کمال است و مضاف به او حقیقت وصال، نه این خاک است و نه این متّصف به وجود اعتباری، که موجود اعتباری در حکم معدوم است. (بیت).

عدم کی راه یابد اندرین باب چه نسبت خاک را با ربّ ارباب؟

---

۱. د: وصل. ۲. پا: معین. ۳. پا: منفی. ۴. د: (ناظم) را ندارد.

عدم چبْود که با حق واصل آید   وز او سیر و سلوکی حاصل آید؟

اگر جانت شود زین معنی آگاه   بگویی در زمان استغفرالله[1]

تو معدوم و عدم پیوسته ساکن   به واجب کی رسد معدوم ممکن؟

نسبت به معدومیّت ـ ممکن اگرچه سابق شده است ـ باز بر سبیل تأکید الف می‌کند، و می‌گوید (بیت)[1]:

ندارد هیچ جوهر بی‌عرض عین   عرض چبْود و لایبقی زمانین

جوهر جسم که از اعراض متحصّل باشد، و اعراض در زمان نپاید، اضافه‌ی وجود به سوی او چگونه شاید؟ و بیان تحصّل از اعراض آن است که اگر از حکیم می‌پرسند که: «ما الجسم»، می‌گوید که: «ما یقبل الطّول و العرض والعمق». چنانچه گفت (بیت)[2]:

حکیمی کاندر این ره کرد تصنیف   به طول و عرض و عمقش کرد تعریف

و در جواب سایلی که بگوید که جسم متحصّل از طول و عرض و عمق نیست، بلکه مؤلّف از مادّه و صورت است و مرکّب از مادّه و صورت، و قبول طول و عرض و عمق کرده[3] است، می‌گوید

هیولی چیست جز معدوم مطلق؟   که می‌گردد بدو صورت محقّق

یعنی مادّه امری است که عقل اعتبار آن می‌کند، پس در خارج نیست و معدوم است، بلکه به نسبت با دیگر معتبرات عقلیه که معدومات‌اند، عدمیّت او اتمّ و اظهر است، چون عدم مطلق نیست با عدم مضاف چه به هر حال اشیای اعتباریّه محسوسه، قریب‌اند به اضافه‌ی وجود از هیولی، چه محسوس‌اند به اعتبار، و او امری است نه محسوس به اعتبار. پس گوییا مطلقاً نیست، و عقل اعتبار او به واسطه‌ی آن می‌کند که صورت را ناچار است از قوام به محلّی، که اگر آن محل اعتبار نکند، صورت، حینئذٍ در چه چیز باشد؟ چه معروض آن است که صورت جوهری است حالّ در جوهری دیگر که آن هیولی است، و از این اعتبار

---

۱. دا: (بیت) را ندارد ۲. دا: (ندارد ـ بیت) را ندارد ۳. دا: نکرده

ملازمت و معیّت میان صورت و هیولی دایم مفروض باشد که هرگز صورت را بی هیولی در خارج نتوان یافت. و حکیم فلسفی چون عالم را به اعتقاد خود قدیم گوید، صورت او را قدم لازم آید، و چون صورت بی هیولی مفروض نبود، در قدمی که صورت را لازم می‌آمد، هیولی را با صورت معیّت باشد. پس چون حکم بر عدم هیولی کرده شود، و صورت مفروض است که به او متحقّق است و بی او نیست، از عدم او، عدم صورت لازم آید. چنانچه اگر حکم بر قدم صورت می‌کنند و او بی هیولی نیست، قدم هیولی لازم می‌آید. و اگر حکم بر عدم هیولی می‌کنند و او بی صورت نیست، عدم صورت لازم می‌آید. از اینجا ناظم ـقدّس سرّه[1]ـ فرمود که:

چو صورت بی هیولی در قدم نیست هیولی نیز بی او در عدم نیست

و چون از نظم سابق معلوم شد که ناظم بر آن است که هیولی، معدوم مطلق است که عقل اعتبار آن می‌کند، و عدمیّت او اظهر از سایر اشیاست[2]، و میان او و صورت ملازمت[3] است در وجود، لازم آمد که او به عدم هر دو قایل باشد. چنانچه می‌گوید (بیت[4]).

شده اجساد عالم زین دو معدوم که جز معدوم از ایشان نیست معلوم

مخفی نیست که شخص انسان جسمی است از اجسام عالم، چون حکم بر آن رود که تحصّل اجسام او مفروض از حصول دو[5] امر معدوم‌اند به حسب واقع، و موجود به حسب اعتبار، البتّه شخص انسان که جسمی است از اجسام عالم، حال او همین باشد که محصّل بود از دو معدوم، که به اعتبار موجود باشند، نه به حقیقت. از آن جهت می‌گوید (بیت[6]).

ببین ماهیّت را بی‌کم و بیش نه معدوم و نه موجود است در خویش

---

۱. د: (قدس سره) را ندارد. ۲. پا: (که عقل ... اشیاست) را ندارد. ۳. د: ملازمه. ۴. د: (بیت) را ندارد. ۵. د: در. ۶. د: بیتا.

یعنی ی شخص نیست در ماهیّت خود نه عنصر وجود یا تشخّص جسمی که مفروض است تحصّل آن از هیولی و صورت ـ چنانچه می‌بیند ـ نظر کن که نه حکم بر عدم او می‌رود؛ زیرا که به اعتبار موجود است . چه جسمیت است از اجسام عالم که حکم بر وجود آن رفته است، و نه حکم بر وجود او می‌رود ـ زیرا که به فرض متحصّل است از هیولی و صورت، که به حقیقت هر دو معدومند و اعتبار وجودشان رفته و پوشیده نباشد که امر اعتباری را استعدادی در پایه‌ی هستی نتواند بود و این معنی نه مخصوص به شخص انسان است، چه جمیع ماهیّات ممکنه را نظر به وصف امکان ـ نه نظر به اتصاف به وجود ـ نقصی هست که فی الواقع آن امکان ماهیّات است که امر اعتباری است چنانچه ناظم گوید که[1]:

نظر کن در حقیقت سوی امکان / که او بی هستی آمد عین نقصان

و در جواب سایلی که گوید چون حکم بر نقص امور اعتباری کرده شد، آیا چه چیز محقّق و کامل است، و چه [چیز] اعتباری و ناقص؟ می‌فرماید که (بیت)[2]:

وجود اندر کمال خویش ساری‌ست / تعیّنها امور اعتباری‌ست

امور اعتباری نیست موجود / عدد بسیار و یک چیز است معدود

یعنی جز وجود واحد متحقّق نیست و تعیّنات متکثّره که از اعتبار ماهیّات مختلفه به واسطه‌ی اتّصاف به وصف امکان در شماره‌ی عقل درمی‌آید نه امور حقیقیّه است، بلکه اموری است مجازیّه و اعتباریّه؛ و بر فرض مجموع آن، تعیّن عالم ـ که فی الحقیقه موجود نیست ـ عقل اعتبار می‌کند و هستی مجازی او مقرّر می‌گردد و لهذا می‌گوید که[3]:

جهان را نیست هستی جز مجازی / سراسر کار او لهو است و بازی

و بعد از آنکه باز نمود که یکی حقیقت است در مجازات ملابس و مظاهر و اعتبارات نقوش و تعیّنات، تمثیلی در این معنی از سری مرید

---

۱. پا (که) را ندارد. ۲. پا (بیت) را ندارد. ۳. پ: که بیت

توضیح در صورت وحدت بخار دریا و کثرت تعیّنات او، به اشکال و صور بیان می‌کند و نظم می‌دهد، و می‌گوید[1] (تمثیل):

بخاری مرتفع گردد ز دریا   به امر حق فرود آید به صحرا
شعاع آفتاب از چرخ چارم   فرود آید شود ترکیب با هم

یعنی در جسم آن بخار از شعاع حرارتی پیدا شود، و حرارت چون کیفیّتی است که از جملهٔ طبیعیّات مقتضی آن است که محلّ او علوی باشد، آن بخار نازل را ـ که بعد از نزول حاصلاً قطره‌ای است از آب و به آن حرارت گرم شده ـ مایل به ارتفاع گرداند؛ و مرتفع نتوان که کیفیّت رطوبت مائی مانع او باشد؛ پس در میان جهتی ارتفاع و قرار، هوا و خاک نیز به آن منضم گردد، صورت نباتی پیدا کند. چنانچه ناظم می‌گوید[2]

کند گرمی دگر ره عزم بالا   درآویزد بدو آن آب دریا
چو با ایشان[3] شود خاک و هوا ضم   برون آید نباتِ سبز و خرّم

پس آن نبات ـ تا چه نوع باشد ـ، چون حیوان بخورد و غذای او شود، هر آینه جزو او گردد. باز که[4] انسان، حیوان مأکول اللّحم بخورد و بدل مایتحلّل او شود، خون بدن باشد و در اوعیهٔ منی خالص، منی گردد. پس به صورت نطفه از او در جفت او قرار گیرد، و تقلّب در اطوار حاصل کند، علقه شود؛ دیگر مضغه و عظام؛ دیگر کسوت لحمی بپوشد، و قابلیت قبول نفس ناطقهٔ انسانی پیدا کند؛ [و چون] نفس ناطقه تعلق تدبیر بدو گیرد، جسمی باشد به مدد روح در غایت لطافت و صفا و او را قوا و اعضا و حرکات و سکنات. تا در بطن مادر باشد نام او جنین بود؛ چون برآید نامش طفل شود. مدّتی صبی خوانندش، دیگر ممیّز، دیگر بالغ. بعد از تجاوز از بلوغ جوانش خوانند، تا از سی و پنج بگذرد و قوای[5] طبیعی از ترقی بازماند. دیگر به سنّ کهولت رسیده باشد. چون از[6] ستّین

---

۱. پا: (و نظم می‌دهد می‌گوید) را ندارد. ۲. دا: (گوید). ۳. دا: اینها. ۴. دا: (که) را ندارد.
۵. دا: قوای. ۶. پا: از این.

[شصت] تجاوز کند و رقم پیری بدو کشیده آید، یا به اَرذَل اعمار برسد یا نرسد. چون به پیری برسد، آخر، عمرش به سرآید و اجل پنجه بگشاید و روح به عالم ارواح باز پیوندد، و بدن در خاک نهد و آنچه از او خاک بود هم به خاک باز شود. نفس ناطقه را در بازگشت به گوش هوش چنان رسد که: «کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ»، الی آخر الآیة؛ و از منزل بدن چنین خبر باشد که، «مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فیها نُعیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً اُخْری». و این احوال که مسطور گفته شد، در اطوارِ آن بخار مذکور، صاحب نظم[1] می‌گوید[2]:

غذای جانور گردد ز تبدیل | خورد انسان و یابد باز تحلیل
شود یک نطفه و گردد در اطوار | و از او انسان شود پیدا دگربار
چو نور نفس گویا بر تن آید | یکی جسم لطیف روشن آید
شود طفل و جوان و کهل و کم پیر | بداند علم و رای و فهم و تدبیر
رسد آنگه اجل از حضرت پاک | رود پاکی به پاکی، خاک با خاک

چون اطوار مختلفه و اعتوار تقلّبات سریعه در وجود نبات اظهر بود، آن را عمده‌ی تمثیل مذکور ساخت، و مقیسٌ علیه باقی تعیّنات عالمش گردانید. پس گفت (بیت[3]):

همه اجزای عالم چون نباتند | که یک قطره ز دریای حیاتند
زمان چون بگذرد بر وی شود باز[4] | همه انجام ایشان همچو آغاز
رود هر یک از ایشان سوی مرکز | که نگذارد طبیعت خوی مرکز

مراد از دریای حیات، بسط وجود است در مراتب اعتباریّه در تعیّنات متکثّره‌ی مختلفه، که هر تعیّنی چون قطره‌ای یا حبابی از این دریا، روزگاری نمایش دارد، و بعد از آنکه زمان ظهورش تمام گشت، باز به دریا پیوست و در او فرو شد. امّا تا از دریا حیّز ظهور او چه بوده[5] است، به

---

۱. دا: نظم کتاب منظوم. ۲. دا: می‌گوید که. با: می‌گوید بیت. ۳. دا: (بیت) را ندارد.
۴. با: دگر. ۵. دا: بود.

همان قرارگاه باز رسد. و آنچه فرمود که طبیعت خوی مرکز باز نگدارد، و تعیّنات وجود همه امور طبیعیّه نیستند، از باب تصویر به اظهر است یا خود طبیعت گفته و قوّت عایده به اصل خو سنه، اعَم از آنکه در مادّی و غیرمادّی باشد. «و اللّه المبدأ و المعید» و در تقریر معنی سبق که از دریا، وجود واحد خواسته بود منبسط به ظهور او در تعیّنات متکثّره‌ی اعتباریه، می فرماید:[1]

چو دریایی‌ست وحدت لیک پرخون کز او خیزد هزاران موج مجنون

و موج را مجنون از آن خوانده است که کثرت حرکات وسرعت آن از لوازم جنون است، و در ظهور امواج تعیّنات دریای وجود واحد، هم کثرت و هم سرعت به اقصی الغایة است؛ چنانچه فرماید (بیت[2])

نگر تا قطره‌ی باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما

بخار و ابر و باران و نم وگِل نبات و جانور، انسان کامل

قطره‌ای از دریا فرض کن که به صورت بخاری ابر شد و بارید، و نم بود و به امتزاج جزو ارضی گِل گشت، و چنانچه از پیش گفته شد، صورتی نباتی یافت، و جانوری مأکول اللحم بخورد و جزو او شد، و صاحب کمالی از آن مأکول اللّحم تناول فرمود و بدل مایتحلّل او آمد و فی الواقع این اضافات و اطلاقات همه در آن قطره بود. چنانچه می‌فرماید

همه یک قطره بود آخر ز اوّل کز او شد این همه شکل ممثّل

و اگرنظر به دقّت بنگرند، همه اجزای عالم حکم این قطره دارد در ظهور و بطون، که گفته شد، که زمان ظهورشان اعمار ایشان است، و رجوع به بطون، آجال؛ «واللّه محوّل الاحوال» ناظم می‌فرماید (بیت)

جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام توآن یک قطره دان ز آغاز و انجام

اجل چون در رسد در چرخ و انجم شود هستی همه در نیستی گم

از هستی، وجود اعتباری می خواهد، و از نیستی، رفع اعتبار. و

---

۱. «ا»: می‌فرماید بیت. ۲. «ا»: (چنانچه فرماید) را ندارد.

دریای وجود واحد را پیوسته موجی پس از موجی هست، که به موج دوم، موج اول محو می‌گرداند. و حدود محال باشد که تا موجی منقضی شود در حیّز او موجی دیگر صورت بندد و اگر فرض فتد که موج اوّل از آن دریا جهان است، به موج دوم که جهانی دیگر باشد، موج نخستین مرتفع‌الوجود بود در تموج این بحر. غوّاص سخن که ناظم کتاب است، چه دُرهای خوشاب به سلک نظم بیرون می‌دهد و می‌گوید.

چو موجی برزند گردد جهان طمس   یقین گردد که آن «لم تغن بالامس»
خیال از پیش برخیزد به یکبار   نماند غیر او در دار، دیّار

در مشاهده‌ی عارفان، دایم چنین است، و تا این مشاهده از سر ذوق و عیان حاصل نشود ـ نه از راه علم و بیان ـ، درویش، مقرّب حضرت حقّ و واصل مطلق نیست. در وقوع این مشاهده است که می‌گوید (بیت).

ترا قربی شود آن لحظه حاصل   شوی تو بی تویی با دوست واصل

چون مشاهده، مشاهده‌ی رفع تعیّنات است، و مشاهده نیز خود تعیّنی است، وصول او بی او مفروض بود. لاجرم فرمود که تو بی تو با دوست واصل شوی. و امّا سؤالی می‌آید که چون رفع تعیّن مشاهِد لازم بود، پس آنکه واصل می‌شود کیست؟ و اگر واصلی باشد نیز راست نمی‌آید که مذکور گشت که: «نماند غیر حقّ در دار دیّار» جواب می‌فرماید که[1]:

وصال این جایگه رفع خیال است   چو غیر از پیش برخیزد وصال است

یعنی معامله در همه حال وجود واحد راست، و صورت غیریّتی که متخیّل شخص دریابنده بود ـ و نه مطابق واقع ـ، چون از ادراک دریابنده مرتفع گردد، گوییا او که خود را منفصل می‌یافت به تخیّل غیریّت، متّصل می‌یابد به رفع تخیّل. و راست باشد که او بی او واصل است؛ چه آنکه متحقّق است در تعیّن اعتباری، و دریابنده هم او متحقّق است در ادراک

---

۱. با: (که) را ندارد.

رفع تعیّن اعتباری و تعیّن مخیّل اعتباری از ادراک زایل. و این جمله به شخصی ست که غیر آن به مدارک عقل و فهم و علم و اصطلاح در نمی‌تواند یافت، امّا موقوف ذوق و مشاهده است. و آنچه حضرت سلطان العاشقین، سیّد الاقطاب علی الیقین، ترجمان کلام الرّحمان، شیخ ابی محمّد روزبهان ـ قدّس سرّه ـ می‌فرماید در رساله‌ی «قدس» که «مرد نرسد تا خود را حق نداند» و آنچه عارف صمدانی، شیخ اوحدالدین عبدالله بلیانی ـ رحمه الله علیه ـ در «رساله‌ی دبوه» تمثیل کرده که «شخصی[1] را محمود می‌گفتند و بعد از این محمّد خواندند. شخص نگشت و اعتبار تسمیه به محمود برخاست.» همه اشارت به این مشاهده است. و اگرچه نفس مقصود از مسئله‌ی مشاهده و عدم مشاهده تفاوتی پیدا نمی‌کرد[2]، امّا بزرگان به کشف معلوم کرده‌اند که تا رونده را فنا حاصل نمی‌شود ـ که غیبوبت صفات اوست از او ـ رفع خیال و وهم غیریّت نمی‌شود. و اگر نه حال بر این وجه بودی، حال ناقص و کامل، و غافل و مدرک، و عاقل و عاشق، و شخص صورت پرست و مرد فانیِ معنی بین همه یکی بودی. چون این مسئله مستوفا معلوم شد، باید دانست که گاه هست که بعضی را در تمثیلات این مقصد شبهه می‌افتد. چنانچه گویند در عبارت آنکه گفته شد که محمود، محمد شود، ایهام آن هست که ممکن، واجب می‌گردد. از برای رفع شبهه می‌گوید (بیت[3]).

مگو ممکن ز حدّ خویش بگذشت   نه او واجب شد و نه واجب او گشت

چه اگر وجود به واحد بودی و تعیّنات نه اعتباری، امثال ذلک محتمل بودی. لیکن خوش می‌گوید (بیت[4]).

هر آنکو در معانی گشت فایق   نگوید کاین بود قلب حقایق

قلب حقایق چون باشد، که اینجا ثبات حقیقتی است واحد، و نفی حقایق اعتباریّه؛ و تا نفی حقایق اعتباریّه در این مشهد که مشاهده‌ی

---

۱ ـ ن: شخص. ۲ ـ ن: است. ۳ ـ د: (بیت) را ندارد. ۴ ـ ایضاً.

حقیقت واحد در اوست نشده، است را در حقیقت اعتباریه‌ی حود سیاری از اطوار لازم حال ست، و کشف آن مور از معرف نفسه[1] امست؛ و در هر طوری او را نشه ی است چنانچه ناظم قدس سرّه[2] گفت (بیت)[3]:

هزاران نشئه داری خواجه در پیش   برو آمد شد خود را بیندیش
همه جزو و کل از نشئات انسان   بگویم یک به یک پیدا نه پنهان

چون تلخیص مبحث افاده‌ی آن کرد که یک حقیقت بیش نیست و تعیّنات متکثّره مخیّلات‌اند، سایلی را می‌رسد که بگوید که اموری که در میان بنده و حق واقع است ـ مثل وصول و قرب و بعد و قبض و بسط و کثرت ـ آن چگونه از مخیّلات باشد، و معنی ثبوت آن بعد از آنکه نیست با حقیقت واحده‌ی امور متکثّره همه منفی است، چه معنی دارد؟ پس سؤال می‌رود

○ سؤال.

وصال ممکن و واجب به هم چیست؟
حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست؟

○ جواب:

ز من بشنو حدیث بی‌کم و بیش   ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش

و این صورت واقع می‌شود که ز غایت نزدیکی، شبهه‌ی دوری می‌افتد، به واسطه‌ی آنکه عقل می‌گوید که اگر مقصود نزدیک بودی، مدرک شدی و این عاقل نمی‌داند که گاه هست که مرئی به سبب آنکه سخت نزدیک باصره است مرئی نمی‌شود ـ چنانچه در همین کتاب از پیش گذشته ست ـ قبلة الواجدین، مولانای روم جلال لدین [مولوی] ـ قدّس سرّه[4] ـ در مثنوی می‌گوید (بیت[5]):

---

۱ دا: بقیّه است. ۲ دا: (ناظم قدس سره) را ندارد. ۳ دا: (بیت) را ندارد.
۴ پا: (قدس سره) نیست. ۵ پا: (بیت) نیست.

ابت وجهی لاعجب ان لم اراه
غایة القرب حجاب الاشتباه

چون فرموده بود که مطلوب که وجود واحد حقیقی است به طالب بس نزدیک است، و قرب، علت تصوّر بعد است، در بیان قریب و بعید می‌فرماید (بیت):

حدیث[1] آن هست کورازش نور است بعید آن نیستی کز هست دور است

در حدیث حضرت پیغمبر ـ صلی الله علیه و آله[2] ـ وسلّم آمده است که: «إنّ اللّه خلق خلقه فی ظلمة فالقی علیهم مِنْ نُوره فمن أصابه من ذلک النّور اهتدی و من اخطأه ضلّ» فلذلک اقول: «جفّ القلم علی علم اللّه» در بعض روایات «رش علیهم من نوره» وارد است. و ناظم کتاب حمل «رشّ نور» بر افاضه‌ی وجود ممکنی کرده است از واجب الذّات تعالی بر ممکنات؛ و این افاضه نزد او نه به آن معنی است که حکیم و متکلم گویند، بلکه او بر آن است که این افاضه، اضافه‌ای بیش نیست؛ چه وجودی زاید بر وجود مطلق فی‌نفس الامر نزد او مقرّر نیست. و اگر اعتبار وجودی زاید کنند آن زاید معتبر بی آنکه اضفه‌اش به سوی وجود مطلق باشد متصوّر نتواند بود. وجود مطلق مضافٌ الیه را ـ ناظم ـ، وجود واجبی می‌گوید، و وجود مضاف را وجود ممکنی؛ و لامناقشة فی الاصطلاح پس تفسیر قریبٌ من اللّه بر آن کرده باشد که او ماهیّت اعتباریّه‌ی ممکن است که قیام آن به واجب الذّات که وجود مطلق است حاصل است، و این قیام عبارت است از رشّ نور. و بعیدٌ مِنْ اللّه، ماهیّت اعتباریّه‌ی ممتنع که اعتبار وجودش نمی‌رود، پس چگونه اعتبار قیام وجودش معقول شود؟ و چون اعتبار قیام وجودش به وجود مطلق نکنند، از وجودِ مطلق بعید باشد، چه[3] به قیام وجود به او، نزدیک بود نتیجه آن دهد که این سخن که به مذهب ناظم، ممکنات هر یک قریبٌ من اللّه باشد و ممتنعات هر یک

---

۱ دا: (قریب) آمده. ۲ با: (علیه وآله) نیست. ۳ دا: به قرینه

بعیدٌ من الله» یکی این جا دو نکته هست یکی آن که ممتنع که وجود خارجی او اعتبار نمی‌رود، وجود ذهنی دارد نزد آن که به وجود ذهنی قایل است، و هر آینه وجود موجود ذهنی نیز قایم به واجب لذّات است، قایم به واجب الذّات قریب، پس چگونه بعید شود؟، و بر تسلیم آنکه ممتنع، وجود ذهنی ندارد، تعقّل او فرع وجودِ عقل است که قایم است به واجب الذّات، و در این صورت نیز قرب لازم بود به بُعد، چه قایم به واسطه است. و نکته‌ی دیگر آنکه در الفاظ این حدیث و ذکر او در باب ایمان به قدر قراین آن هست که حمل «رش نور» نه به قیام وجود می‌باید کرد، بل که بر افاضه‌ی استعداد معرفت و توفیق طاعات. و در حدیث مسح ظهر آدم، مؤیّد این معنی وارد است که فرمود ـ صلّی الله علیه وآله[1] وسلّم ـ «إن الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتّی یموت علی عملٍ من اعمال اهل الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتّی یموت علی عملٍ من اعمال اهل النار فیدخله به النار» وشک نیست که اهل جنّت قریب من الله باشند، و اهل دوزخ، بعید؛ و اهل جنّت اهل معارف و طاعت اند و نقد این سخن را سکّه از حدیث قدسی باید کرد که حق تعالی می‌فرماید «ما یزال[2] العبد یتقرّب إلیّ بالنوافل... إلی آخره[3]». و شبهه‌ای که طبع دون را انگیزد که دوزخ هفت درگه است و بهشت هشت درجه، و هر آینه تعیّنات سبع از تعیّنات ثمان چون به یک مرتبه اقل است به وجود مطلق نزدیکتر است، پس بر این تقدیر دوزخ نه بعید باشد، قریب بلکه اقرب بود. جواب نزدیکش آن است که اگر قرب ـ چنانکه ناظم می‌گوید ـ به نسبت تمام تعیّنات است به سوی وجود مطلق، نسبت همه در قرب علی السّویه است؛ و اگر قرب به وجهی دیگر است آن نه به قلّت وسایط است، چه صفت و رقّت و لطافت و کثافت حُجب دخل دارد چنانکه چند پرده از حریر تُنُک آنچنان میان دو بدن[4] حایل از تماس نیست

۱. پا: (وآله) را ندارد. ۲. دا: لایزال. ۳. دا: الحدیث. ۴. پا: دو بدن

که یک پرده‌ی غلیظ از پشم یا ریسمان ورقی می‌بینم که در زمین است و مرئی در پس هفت آسمان و رؤیت حاصل است، و در پس خشتی که در زیر قدم او است، مرئی نمی‌بیند پس از بعید در این خانگه مراد آن است که نه ناظر نه مقصود است، و اگرچه ملل و و مقصود معیّن است و قریب آنکه مقصودش در مشاهده است، و اگرچه بُعد میان او و مقصود چندان است که از عرش تا فرش پس حاصلاً قرب به رفع حجاب است چنانچه قبلة الواحدین مولانا جلال‌الدین(رح) [1]، می‌فرماید (بیت[2])

قرب نه بالا نه پستی جستن است
قرب حق از حبس هستی رستن است

و مراد از حبس هستی بیرون آمدن و قطع نظر کردن از تعیّن اعتباری خود است[3]، و یافت مشاهده‌ی وجود مطلق و مرتبت او به مدد نور او چنانچه نقیّت حدیث قدسی ادا می‌کند «فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به» الحدیث[4]

و ناظم گرچه بنای قرب بر قیام تعیّن اعتباری به سوی وجود مطلق نهاد ـ و قرب چنانچه گفته شد، رفع تعیّن اعتباری است در حقیقت مشاهده ـ، گوییا ذکر سبب کرده و اراده‌ی مسبّب، چه انتساب وجود اعتباری می‌باید تا نفی متوجّه شود و قرینه‌ی وقوع این مراد ـ بعد از آنکه حمل سخن ناظم بر آن وجه کنیم که آن دو نکته‌ی مذکور بر او متوجّه شد ـ، ایراد ابیات آینده است که مؤکّد حمل قرب است بر رفع تعیّن اعتباری. چنانچه ناظم ـقدّس سرّه[5]ـ می‌فرماید (بیت)

اگر نوری ز خود در تو رساند   تو را از هستی خود وارهاند
چه حاصل مرترا زین بود نابود   کزو گاهیت خوف و گه رجا بود

خوف و رجا که از توهّم زوال و تصوّر بقا بر شخص غالب می‌شود،

---

۱ پا (مولانا جلال‌الدین) را ندارد ۲ پا (است) را ندارد ۳ دا: وجود است
۴ پا (الحدیث) را ندارد ۵ دا: (ناظم قدس سره) را ندارد

از آن می‌باشد که [شخص] عارف نیست به آن که او وجودی[1] حقیقی دارد که به آن موجود است، و تعیّنی مجازی اعتباری که چون سایه ی است نیست تا آن وجود حقیقی،[2] و پندارد که این سایه وجود اوست، لاجرم از زوال آن می‌ترسد و جای ترس نیست. قبلة الواحدین شیخ عطار ـ عطّرالله مرقده ـ[3] می‌فرماید (بیت)

چون بدانستی[3] که ظلّ کیستی،
فارغی گر مردی و گر زیستی

چه اگر اصل حقیقی زایل شدی، ترس[4] برجای خود بودی، با سایه نیز که نیست ـ و می‌نماید که هست ـ در معرض زوال بودی؛ و به هر تقدیر، هیچ در معرض زوال نیست؛ چه آنکه وجود حقیقی است به عدم مبدّل نمی‌گردد، که قلب حقیقت محال است، و آنچه تعیّن اعتباری است و وجود مجازی، خود نیست، و نیست،[5] نیست نشود. از آن جهت، ناظم در رفع این خوف نسبت با عارف، که وجود مجازی [را چنین] می‌شناسد که زایل نمی‌تواند بود به واسطه‌ی عدمیّت، چنانچه وجود حقیقی به سبب محضیّت وجود، می‌فرماید (بیت):

نترسد زو کسی کو را شناسد   که طفل از سایه‌ی خود می‌هراسد

و ضمیر که لفظ او است در دو جا از این بیت راجع با وجود مجازی اعتباری است، چه خوف و رجا در بیت سابق متعلّق به او بود. و اگرچه احتمال بعید هست که راجع با وجود حقیقی دارند. خواه که ضمیر راجع با وجود حقیقی دارند و خواه که مرجع وجود مجازی شمارند، خوف شخص بر وجود معنی ندارد، از جهت زوال. آنچه گفته شد که به هر تقدیر زوال نیست و همچنین [باید گفته شود که] خوف بر وجود بی‌وجه است. چه اگر وجود، هست حقیقی است، صادر از او، مشتمل بر حکمتی است

---

۱ د: وجود. ۲. د: (وجود) را ندارد. ۳ د: بدانی تو ۴ یا: (ترس) را ندارد
۵ یا: (نیست) را ندارد.

بی‌غشّ که راجع به نفعی و کمالی باشد در مآل ـ و گرچه بالنّسبه ضرری و نقصانی نماید در حال ـ؛ و اگر وجود، امری اعتباری است، پس خود نیست، و ز نیست، صادری متوقّع نیست تا خوف از صادر متصوّر گردد. و این خوف اگر واقع می‌شود، ناظم تشبیهش به خوف طفل از سایه‌ی خود از آن جهت می‌کند که نه از مقتضای[1] عقل است؛ و تا طفل ایستاده است و سایه‌ی او بر زمین افتاده است، می‌ترسد، و چون روان شد و سایه ملاحظه نمی‌کند، خوف زایل گشت. پس سالک را وقوف بر هستی مجازی خود در مثال سایه‌ی اوست. نمی‌باید تا سبب خوف او شود، بلکه باید که در این سیر که مستلزم قطع نظر از وجود مجازی است و تعیّن اعتباری، با او حاجت به مبالغه‌ی منتهی نباشد، که فطرت سلیمه را رایضی نمی‌باید.
ناظم می‌گوید (بیت[2]):

نماند خوف اگر گردی روانه　　نخواهد[3] اسب تازی تازیانه

و چون سالک از ملاحظه‌ی وجود مجازی و تعیّن اعتباری عبور کرد و معامله‌ی او با خالق و خلایق بی‌اوست، یعنی بی‌تعیّن اعتباری او، و به مدد نور وجود مطلق که به حقیقت به آن موجود است، در معامله است، اگر به دوزخ درمی‌رود که آتش آن مقرّ به هر چه دارند در او اثر نکند ـ خواه که گویند آتش طبیعت است و هوا، یا آتش فتنه و بلا، یا آتشی در طبقه‌ی سفلی ـ، چه آتش دوزخ از برای آن است که ظلمت هستی مجازی و خودبینی ولهو بازی بسوزاند، و این مرد از آن جمله گذشته بود و غرق نور وجود مطلق گشته، پس دوزخ اینجا با او گوید: «جُزْ یا مؤمِنُ فَإنَّ نُورَکَ یُطْفِئُ ناری»، و لهذا ناظم ـ قدّس سرّه ـ[4] گفت:

ترا از آتش دوزخ چه باک است　　که از هستی تن و جانِ تو پاک است
از آتش زرّ خالص بر فروزد　　چو غشّی نبود اندر وی چه سوزد

اگر چه گفته شد که مقتضای عقل آن است که از وجود خود

---

۱ پ: مقتضی. ۲ پا: (بیت) را ندارد. ۳ پ: نخواهی. ۴ دا: (قدس سره) را ندارد.

نترسند، باز دیده می‌شود و به حکم کمان لُبّ و نُهیه جدی آن است که از خود بترسند یا نظر به وجود حقیقی، چنانچه کریمه‌ی قرآن عزیز بیان آن می‌کند که «اِنَّما یَخْشَی اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ» و تتمه‌ی حدیث کریم که «اَعْرَفُکُمْ بِاللّهِ اَخْشیکُمْ مِنْهُ»؛ یا نظر به وجود مجازی که ناظم ـ قدّس سرّه[1] ـ می‌گوید (بیت)

ترا غیر تو چیزی نیست در پیش | و لیکن از وجود خود بیندیش
اگر در خویشتن گردی گرفتار | حجاب تو شود عالم به یکبار

چرا که عالم مجموع تعیّنات اعتباریه است، و در تعیّن اعتباری آدمی که نسخه‌ای است مطابق همه‌ی آن همه ملحوظ باشد. پس هرکه گرفتار خود باشد، گرفتار همه باشد، و خود از جامعیّت اعتبارات عالم نسان را گریز نیست. چه نوع و بعد از همه‌ی انواع معتبر است، و پس از او نوعی دیگر نیست[2] لاجرم حواله‌ی نشئه‌ی او در کتاب الهی، به اسفل طبایع رفته است که «لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنسانَ فی اَحْسَنِ تَقْویمٍ، ثُمَّ رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سافِلینَ» چنان معروض می‌افتد که از مبدأ وحدت چون ملاحظه‌ی ظهور کثرات تعیّنات رود، منتهای تعیّنات نشئه‌ی انسان بود. و لهذا گوید[3] (بیت[4])

تویی در دورِ هستی جزو اسفل | تویی با نقطه‌ی وحدت مقابل
تعینهای عالم بر تو طاری‌ست | از آن گویی ـ چو شیطان ـ همچو من کیست؟
وز آن گویی مرا خود اختیاری‌ست | تن من مرکب و جانم سواری‌ست
زمام من به دست جان نهادند | همه تکلیف بر من زان نهادند

اعتبار جان و تن و تفصیل قوی و جوارح و اعضا چون معتزلی از سنت باید داشت تا به تعیّن خود و تعیّنات عالم در نماند و گرفتار نگردند. بلکه قطع نظر باید کرد از تعیّن اعتباری خود در باب اختیار و در وجود مجازی نگاه باید کرد و نیست، هر چه کند به سوی وجود حقیقی

---

[1] ایضاً [2] د: (چه نوع... نیست) را ندارد. [3] د: می‌گوید [4] د: (بیت) را ندارد

باید کرد، نه به عبارت انا که انا گفتن در این اختیار کار شیطان خام است،
بلکه به عبارت أنت که أنت گفتن وظیفه‌ی انسان تمام است. قال النبی
صلّی الله علیه وآله[1] وسلّم: «أعوذُ بعفوك من عقابك، أعوذُ برضاك من
سَخَطِك وَأعوذُبِكَ مِنْكَ. لا أُحصی ثَناءً عَلَیْكَ أنتَ كَما أثْنَیْتَ عَلی
نَفْسِكَ» و اگر نسبت اختیاری به خود می‌کنی، این صورت [illegible]
است، بد می‌کنی. ناظم گوید[2] (بیت[3]):

ندانی کاین[4] ره آتش پرستی‌ست — همه این آفت و شومی ز[5] هستی‌ست

و از آن جهت گفت که اضافه‌ی اختیار به خود راه آتش‌پرستی است
که از این معنی، اثبات دو مختار حقیقی در وجود لازم می‌آید؛ و گبران
اثبات[6] دو فاعل حقیقی می‌کنند. و اگرچه در تفصیل این دو اعتقاد تفاوت
هست. و اگر گویند که چون اختیار نباشد، تکلیف باطل باشد، و تکلیف
واقع است، پس اختیار واقع باشد؛ می‌توان گفت که تکلیف برای امتیاز
فریقین است.[7] ناظم به مذهب خود می‌گوید (بیت)

کدامین اختیار ای مرد عاقل
کسی کو را بود بالذّات باطل

یعنی نه از مقتضای عقل کسی است که دید که چون تعیّن او امری
اعتباری است و ذات او معدوم، آنگه به اختیار خود قایل شود. چه صدور
فعل از معدوم باطل است، چه جای اختیار در صدور؟ و این برخلاف
مذهب اشعری، [و از باورهای] معتزلی است[8]. چنانچه گفت.

چو بودت نیست یکسر محو[9] و نابود — نگویی اختیارت[10] از کجا بود؟
کسی کو را وجود از خود نباشد — به ذات خویش نیک و بد نباشد

[این سؤال] بر ناظم [وارد] می‌آید که اگر وجود ممکن اعتباری
نمی‌داری، و می‌گویی که ممکن را وجود حقیقی هست، ثابت آن که نه از

---

۱ پا: (وآله) را ندارد. ۲ پ: (ناظم گوید) را ندارد. ۳ دا: (بیت) را ندارد. ۴ پا: کین
۵ دا: شومی‌ای. ۶ پا: (دو ... اثبات) را ندارد. ۷ پا: (می‌توان ... است) را ندارد.
۸ پا: (و این ... است) را ندارد. ۹ دا: همچو. ۱۰ پا: اختیارات.

خود است، از واجب تعالی است، و [حضرت] واجب، ذات او [را] چنان آفریده [است] که صدور فعل از مقتضای ذات اوست، چرا شاید که وجودش از خود نباشد و فعل نیک و بدش از خود باشد؟ و این ایراد نه از جانب سنّی است. ناظم، ملایم پی منافر، و حصول مطلوب بر وجه مأمول، و بقای شخص، [را] در کمال امور وجودی ـ که هیچکدام واقع نیست ـ، سند منع اختیار می‌سازد و می‌گوید

که را دیدی تو اندر هر دو عالم — که یکدم شادمانی یافت بی‌غم؟
که را شد حاصل آخر جمله امید — که ماند اندر کمالی تا به جاوید؟

و چون کامل در هر مرتبه اوّل ناقص می‌باشد، هر آینه مرتبه ثابت باشد، و کمال و نقصان دو امر راجع به اهل مرتبه، و زوال و بقا همچنین. و حق تعالی به ارادت و اختیار و حکمت و اقتدار خود ناقص را کامل می‌کند، و کامل را فانی. از این جهت ناظم ـ قدّس سرّه[1] ـ فرمود (بیت[2]):

مراتب باقی و اهل مراتب — به زیر امر حق و الله غالب

چنانچه تحت امر الله در بیت، متعلّق باشد به اهل مراتب تنها ـ و الله اعلم ـ، چون ناظم بر این رفت که مخلوق را اختیار نیست در تأکید عدم اختیار می‌گوید (بیت):

الا از حق‌شناس اندر همه‌جای — ز حدّ خویشتن بیرون منه پای
ز حال خویشتن پرس این قدر چیست — وز اینجا باز دان کاهل قدر کیست

در قَدَرِ اوّل از این بیت ایهام است، میان قدر به معنی مقدار و قدر به معنی آنکه مشهور است میان[3] متکلّمان که اضافه‌ی فعل است به سوی عبد علی سبیل الحقیقه، که بنده فاعل فعل نیک و بد باشد مطلقا نه؛ فاعل فعل، حق تعالی باشد، و کاسب فعل، بنده؛ چنانچه اشاعره بر آنند. و مخاطب را در بیت [مورد نظر] حواله به تأمّل حال خود از آن می‌فرماید تا مثل سند، منع اختیار که او گفته بود، از حال خود، او را مقرّر شود، و

---

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: میانه‌ی

بدانند که اهل قدر بر حق بستند، و در تأکید آنکه اهل قدر بر باطل‌اند، دلیل از حدیث نبوی ـ علی قائله الصّلوة والسّلام ـ می‌آرد. چنانچه می‌گوید (بیت[1]):

هرانکس‌راکه‌مذهب غیر[2] جبر است پیمبر گفت او در شرع گبر است

از قول پیمبر ـ صلّی اللّه علیه وآله[3] و سلّم ـ آن می‌خواهد که ابن عمر[4] روایت کرد[5] که پیمبر ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ فرمود: «اَلْقَدَرِیَّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلا تَشْهَدُوهُمْ». بعضی از محدّثان در این حدیث طعن کرده‌اند، امّا در کتب مشهوره مذکور است. و لازم نیست که هر که نه قدری باشد، جبری باشد تا گویند که هر که نه جبری است، گبر است، چه شاید که سنّی باشد؛ و همچنانکه قدری بر باطل است، جبری نیز بر باطل است، وَالحق: «لاَ جَبْرَ وَلاَ تَفوِیضَ بَل اَمرٌ بینَ اَمرَینِ[6]». چه، قدری اسناد فعل به عبد می‌کند علی سبیل الحقیقه، و جبری اسناد فعل به حقّ تعالی می‌کند و کسب عبد[7] اسناد نمی‌کند، و سنّی، کسب، اثبات می‌کند. پس منطوق حدیث اعتبار باید کرد که گوید قدری مشابه گبر است از آن جهت که گبر به دو مؤثّر حقیقی در وجود قایل است: یزدان که می‌گوید خیر از اوست، و اهرمن که می‌گوید[8] شرّ از اوست. و قدری نیز همچنین به‌دو مؤثّر حقیقی قایل است در وجود که می‌گوید که خیر از خداست و شرّ از ما.[9] یا چنانچه بعضی دیگر از قدریّه می‌گویند که دو مؤثّر حقیقی باشد در وجود: بنده که خالق خیر و شرّ خود باشد، و خدای که[10] خالق همه خیرات اوست؛ امّا بنده در خلق خیر خود توفیق از خدای عزّوجلّ[11] دارد، و در خلق شرّ خود خذلان از او یافته. و کسانی که سخن دوم از ایشان منقول است، معتزله‌اند. و فی الجمله گفته‌اند

---

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. پا: (مذهب) را ندارد. ۳. پا: (وآله) را ندارد.
۴. پا: رضی اللّه عنها. ۵. دا: کرده‌اند. ۶. پا: (والحق... امرین) را ندارد. ۷. دا: ثبات
۸. دا: می‌گوید که. ۹. دا: (و) آمده. ۱۰. دا: (خالق... که) را ندارد.
۱۱. پا: (عزّوجلّ) را ندارد.

که خیر[1] و شر و دیو و بزدان، مرکب سنّت میان هر دو می‌زنند و به سست[2] آن مراد است اینجا که اعتقاد کند که خیر و شرّ به اندازه‌ی ازلی و قع ست در وجود، و مؤثّر حقیقی در هر دو، حقّ تعالی است؛ و واسطه‌ی ظهور که فاعل مجازی است، بنده چنانچه فعل که در ازل اندازه یافته است پس زمان به‌واسطه‌ی بنده ظاهر می‌شود، و کسب عبارت از این است؛ و ابیاتی که می‌آید مقرّر آنچه مذکور گشت می‌فرماید که[3] (ست)

چنان کان گبر، یزدان و اهرمن گفت	همین نادان احمق، ما و من گفت
به ما افعال را نسبت مجازی است	نسب خوددر حقیقت‌لهوو‌بازی است
نبودی تو که فعلت آفریدند	تو را از بهر کاری برگزیدند
به قدرت بی‌شکی دارای برحق	به علم خویش حکمی کرده مطلق
مقدّر گشته پیش از جان و از تن	برای هر یکی کاری معیّن
یکی هفصد هزاران ساله طاعت	بجای آورد و کردش طوق لعنت

و این حکایت حال شیطان است، و انتهای حال او به هفصد هزار سال از آن شده که او مراتب ساعی تمام می‌کند و از آحاد و عشرات و مآت و الوف و اتمام این مراتب اقتضای وقوف برسرّ فردیّت می‌کند به زوجیّت، و مقارنه‌ی وتریّت به شفعیّت؛ و لهذا سجده‌ی آدم نکرد. و خواجه‌ی انصاری از لسان مرتبه‌ی او گفت که می‌گوید:

با چندین هزار خطاب کردند که چرا دو گفتند، بگذار تا یکی عتاب کند که چرا دو نگفتی؟ و هر چه که سرّ فردیّت ضمیمه کند، اینی باشد. نمی‌بینی که طایفه‌ای گفتند که افراد سر به قطب فرو نمی‌آرند و این توحیدی است در مرتبه‌ی جمع، نه در مرتبه‌ی جمع الجمع. از اینجا یکی می‌بیند و دو نمی‌بیند، یکی در دو و در مالانهایة له می‌بینند. پس محدّد است و حدّ در حقیقت توحید نشاید. لاجرم چون به مشاهده‌ی حق در مرتبه‌ی جمع الجمع نرسید، از مقصود دور افتاد، و دوری لعنت است

---

۱. دا: خیر تیراست. ۲. یا: نسبه. ۳. یا: (که) را ندارد.

دگر از معصیت نور و صفا دید   چو توبت کرد، نام اصطفا دید

مراد از این دگر آدم است ـ علیه الصّلوة والسّلام ـ، و معصیت آن بود که در دام دانه افتاد، چه قابلیّت او اقتضای آن می‌کرد که وقوف بر حدّی نکند و قیدی از قیود دامن همّت او نگیرد؛ و اگرچه این معنی مادّه‌ی مشاهده‌ی سرّ جمع الجمع است، امّا بی نقصی نیست، که آن اثبات اختیار خود و عدول از باب امر و الهام است و سرّ خروج از مرتبه‌ی عبودیّت محضیّت است؛ چه موحّد که حقّ را مختار می‌بیند، مرده‌ی اختیار اوست و هر چه امر می‌کند یا نهی می‌کند، تجاوز از آن ندارد، و چون بنده است نه به حکم خود است؛ و چون محبّ است، نه مراد خود می‌طلبد. و پس تجاوز از حدّ ـ که به حقیقت مقدّر[1] ازلی بوده ـ، چون ظاهراین شوائب مذکوره بدان[2] مترتّب بود، آدم از روی ادب آن را دست داشت و توبت از آن کرد و گفت «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا» زیرا که تجاوز از حدّ ظلم است قال الله[3] تعالی «وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه» و این توبه نیز هم از[4] مقتضای مشاهده‌ی جمع الجمع است تا تجاوز از حدّ نیز حدّی و قیدی دیگر نشود بلکه آدم مطلق است من حیث القابلیّة، مقیّد من حیث الامر فی الفعل والتّرک. اگر گفتند افعل، می‌کند؛ و اگر گفتند لا تفعل نمی‌کند؛ و اگر گفتند آنچه کردی گناه بود، می‌گوید دیگر نکنم؛ و اگر می‌گویند طاعت بود، می‌گوید توفیق زیادتی می‌خواهم، و حصول آن نه از من بود. و در جمله فاعل مختار حقّ است به حقیقت، و به مجاز نسبت فعل به سوی بنده کرده می‌شود. از این است که اسرار فعل به حقّ رجوع می‌دارند، و ظاهر آن را به بنده نسبت می‌دهند، و به‌واسطه‌ی این اسرار هر فعلی را اعتبارات و متعلّقات متفاوت پیدا می‌شود؛ چنانچه منهیّ، از آنجا[5] مأمور شود، و مأمور، منهی و رخصت و عزیمت، چون ناسخ و منسوخ بکار افتند، و وجه و قول در فتوی معمول گردد، و راجح، شایع، و

---

۱. ها: مقدّر. ۲. ها: بر آن. ۳. ها: (الله) را ندارد. ۴. ها: (از) را ندارد. ۵. ها: [illegible]

مرجوع به خصوصیّت صرورت محکومٌ به؛ و لهذا توان گفت که معصیت آدم سبب ترّقی او بوده، و طاعت ابلیس سبب تنزّل. و چه معصیت آدم را به عجز داشت و عجزش مستحق لطف و مغفرت آمد، و طاعت ابلیس را به غرور آورد و غرورش مستحق طرد و لعن کرد. یا گوییم که آنچه از هر یکی از آدم و ابلیس صادر شد، نتیجه‌ی حکم الاهی از آن در مقابل به ظهور آمد. ترک مأمور ابلیس، سبب رفعت شأن مقابل او شد که آدم بود، و فعل منهی آدم، سبب قطعیّت و ردّ مقابل او آمد که ابلیس بود. چنانچه ناظم گفت (بیت[1]):

عجبتر آنکه این از ترک مأمور شد ازالطاف حقّ‌مرحوم و مغفور
و آن دیگر ز منهی گشت ملعون زهی فعل تو بی چند و چه و چون

و می توان گفت که منهی ـ که سجده‌ی غیرحقّ است ـ به نسبت با شیطان، مأمور شد؛ و چون به امر ترفت ملعون گشت. و مأمور که اکله‌ی طیّبت است ـ و گندم از آن جمله است ـ به نسبت با آدم، منهی شد؛ و چون به توبه ترک کرد، مغفور آمد. و توجه[2] اوّل اقرب است، به هر وجه، تقلّب اعتبار امر و نهی سبب ردّ و قبول است؛ بی نی بلکه هیچ چیز از مذکور[3] سبب هیچ چیز دیگر نیست؛ ارادت حق تعالی[4] در صورت امر و نهی از پرده‌ی کمون روی به جلوه‌ی ظهور آورد، و فعل بی‌علّت به رقم: «یَفْعَلُ اللّهُ مایَشاءُ»، و: «یَحْکُمُ ما یُرِیدُ»، ناصیه‌ی کاینات را نشان کرد، چنانچه مقتضای کبریایی مالک الملوک باشد. ناظم می‌گوید (بیت):

جناب کبریایی لا ابالی است منزّه از قیاسات خیالی است

و بر تقدیر اختیار مطلق حقّ تعالی و بی احتیاری بنده، و آنکه نه عمل سعید موجب سعادت اوست، بلکه: «السَّعیدُ مَنْ سَعِدَ فی بَطْنِ اُمِّه»، و نه عمل شقی موجب شقاوت او است، بلکه «وَ الشَّقِیُّ مَنْ شَقِیَ فی بَطْنِ اُمِّه»؛ و آنکه کار به قدر سابق و حکم علم الهی منوط است، می‌گوید

---

۱. د: (بیت) را ندارد. ۲. د: توجیه. ۳. د: مذکورات. ۴. د: جلّ و علا

(بیت[۱])

چه سود اندر ازل ای مرد ساهل، که این یک شد محمّد و آن ابوجهل؟

چه، حکم ازلی، بیش از محامد حضرت محمّدی ـ علیه الصّلوة والسّلام ـ، در این عالم بر آن رفته که آن حضرت اشرف مقبولان باشد؛ و بیش از ظهور جهالات ابی جهل ـ علیه اللّعنه ـ بر آن که او از رذل مردودان بود. پس عمل بنده در قبول و ردّ او دخلی ندارد. اگر به اختیار بنده بودی، مردود خود را مقبول کردی، لیکن تا لطف ازلی شامل حال کدام بنده‌ای بوده، او مقبول است، و تا قهر در شأن که بکار آمده، او مردود است. و لطف و قهر ازلی بی علّت است، و اعتراض بر فعل بی غرض حقّ تعالی از عدم معرفت است؛ بلکه از ضعف توحید است که یک مؤثّر در وجود مشاهده نمی‌کند. و مقتضای توحید این است که مؤثّر به حق و مختار مطلق حضرت الهی شناسد، چه به حقیقت اوست که فاعل مختار است در وجود، نه آدمی و دیو و پری، و نه ملک و فلک و زمانه. از اینجاست که اعتراضی [که] بر زمانه کنند، اعتراض برحقّ تعالی است، و اعتراضی است که از نوعی از شرک خالی نیست. چه زمانه را مختار می‌داند تا اعتراض بر او می‌کند و حقّ را نیز اعتقاد کرده که مختار است، پس از اعتراض او بر زمانه و دشنام و زمانه را اثبات دو مؤثّر مختار لازم آمد، و این معنی در حقّ حق ناسزاست. یا زمانه [را] واسطه می‌داند، و دشنام به واسطه دادن چون واسطه اختیار ندارد، دشنام به اصل دادن است[۲] نمی‌بینی که چون دشنام نوکر دهند، خواجه برنجد؛ گوید من اویم، چه او را اختیاری نیست، پس بر فعل من اعتراض است و دشنام او دشنام من است. قال النبیّ ـ صلّی الله علیه وآله[۳] وسلّم ـ حکایةً عن اللّه تعالی: «یُؤذینی اِبْنُ آدَمَ یسبّ الدَّهر وَأنَا الدَّهر اقلّبُ اللَّیْلَ وَالنَّهارَ». ناظم ـ قدّس

---

۱. «ا»: (بیت) را ندارد. ۲. «ا»: به موسی. ۳. «ا»: (وآله) را ندارد.

سرّه[1] ـ برطبق معنی حدیث قدسی می‌گوید (بیت[2])

کسی کو با خدا چون و چرا گفت چومشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبد که پرسد از چه و چون نباشد اعتراض از بنده موزون

قال الله تعالی «لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ» خدا هر چه خواهد کند که فاعل مختار است، و فعل او علّت ندارد. لطفش بی عرض[3]، قهرش بی غرض. بیت

خداوندی همه در کبریایی‌ست نه علّت لایق فعل خدایی‌ست
سزاوار خدایی لطف و قهرست و لیکن بندگی در جبر و فقرست

چون گفت که «بندگی جبر و فقر است و هیچ بنده اختیار و غنا ندارد»، سؤال مقدّر است که در کرامات بندگان مقرّب که اولیااند چه می‌گویی؟ [آیا] نه[4] به اختیار خوارق عادات از ایشان ظاهر می‌شود؟ در جواب می‌گوید

کرامات آدمی را اضطرارست نه آن کو را نصیبی ز اختیارست

از این است که آنان که به خوارق عادات ایشان عالم‌ها متحیّر می‌شوند، گاه هست که در جزئیات امور خویش، یا دفع دشمنی ضعیف قوا، عاجزند. و منجّم از اینجا گوید که اگر کسی را در طالع باشد که کرامت[5] از او ظاهر شود، شود، والاّ نشود. و چون حکم بر آن است که حقّ تعالی فاعل مختار است، نه موجب بالذّات، طالع نیز در این باب چه مدخل دارد؟ و فی‌الجمله تا تفسیر اختیار حق تعالی به چه کند، مسئله‌ی کرامت آن زمان نیک متبیّن شود. و تحقیق و تفصیل این مبحث عمیق نه در خور این مختصر است. به هر حال چون حق تعالی فاعل مختار است و بنده به حقیقت بی اختیار، تکلیف او را جهت چیست؟ ناظم خواهد گفت که در تکلیف، حکمت آن است که بنده بشناسد که اختیار مقتضای ذاتِ

---

[1] دا: (قدس سره) را ندارد. [2] د: (بیت) را ندارد. [3] دا: بی عرقی. [4] دا: (نه) را ندارد.
[5] دا: کرامات

حق است و بی‌اختیاری، مقتضای ذات بنده. و این معرفت به معرفت حق تعالی است در صورت تکلیف که تکلیف فرموده بنده بر آن است که مکلّف‌به، به تقدیم رساند، و ناگاه صورتی واقع می‌شود که نمی‌تواند. و معرفت مذکوره یا در چه حال از احوالی که میان بنده و حق تعالی است، بنده را حاصل می‌شود. شاید که در حال تکلیف باشد، یا در حال تجاوز از مکلّف‌به که حال ذنب است، یا حال توبه و اعتذار، یا حال عجز و انکسار، یا حال اضطراب و انبساط، یا حال خطاب و عتاب حق سبحانه[1] تعالی با او، یا حال عتب و عذاب. و پس تکلیف مذکور چون در همه‌ی احوال سبب معرفت مذکوره می‌گردد، نظر به عنایت در حقّ بنده از مقتضای علم و عدل و لطف و فضل حضرت الهی باشد. چنانچه ابیات آینده از ناظم قدّس سرّه[2] ادای این معنی می‌کند که می‌گوید (بیت)

نموده هیچ چیزش هرگز از خود　　پس آنگه پرسدش از نیک و از بد
ندارد اختیار و گشته مأمور　　زهی مسکین که شد مختار و مجبور
نه ظلم است این که عین علم و عدل است　　نه جور است این که محض لطف و فضل است
به حکمت زان سبب تکلیف کردند　　که از ذات خودت تعریف کردند
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو　　به یکبار از میان بیرون روی تو
به کلّیت رهایی یابی از خویش　　غنی گردی ز حق ای مرد درویش
برو جان پدر تن در قضا ده　　به تقدیرات یزدانی رضا ده

چون مخاطب را به رضا امر می‌کند و اخصّ وسایط امر نطق است، جای آن است که از نطق و بحری که منتهی به این اثر است و آنچه از آن بحر به منزله‌ی گوهر است، سؤال کند؛ سؤال می‌کند.

○ سؤال.

چه بحر است آنکه نطقش ساحل آمد؟
ز قعر او چه گوهر حاصل آمد؟

---

1. پ: (سبحانه) را ندارد. 2. د: (قدس سره) را ندارد.

جواب می‌دهد.[1] جواب:

یکی دریاست هستی، نطق ساحل   صدف حرف و جواهر دانش دل

از برای شمول و احاطت، هستی را دریا خواند، و نطق را ساحل. از آن گفت که دریای وجود را من حیث التّعینات و الاعتبارات در مرتبه‌ی اسمائی بروزی به اقصی الغایة هست و در نطق اسمائی ظهوری به‌اقصی النّهایة. و دانش دل را گوهر گفته، چه از دریای وجود، به وسیله‌ی نطق اسمائی، اثر آنش، حقیقت[2] علم است که از باطن به ظاهر می‌رسد؛ و هر چه نفیس‌تر است در عرف آن را گوهر می‌گویند. و گوهر را که کافش به جیم بدل کردند، جوهر گشت. و چون علم دل انواع است، ناظم آن را جواهر[3] گفت و معلوم است که جواهر بحری فرو ریز می‌باشد که در صدف پرورده شده؛ و صدف از آفریده‌هایی است که دریای جان داراست، و الله تعالی در جان او ارادت آن پیدا کرده که بر روی آب آید و دهان بگشاید و از قطره‌های باران چندان که حوصله‌اش باشد، تلقی نماید، و دهان باز هم برد و آن قطره‌های لؤلؤ و لؤلؤ لالاکه جواهر گرانبهاست، شود. لیکن تا قطره در درون او صورت گوهر می‌گیرد، حال او در سر و کار این معنی می‌رود که چندان دهن به هم می‌نهد که عاقبت نمی‌میرد[4] چون صدف معلوم شد که چیست، دانش دل را صدفی می‌بایست که در او پرورده شود. ناظم ـ قدّس سرّه[5] ـ گفت آن حرف است و دریا را موجی است؛ و در موج دریای وجود می‌گوید:

به هر موجی هزاران درّ شهوار   برون ریزد ز نقل و نصّ و اخبار

اگر چه معلومات منحصر در نصّ و اخبار نیست، گویا اشارت به انفع و افید می‌کند که علوم[6] قرآنی و جوامع احادیث سیّد آخر زمانی محمّد مصطفی است ـ علیه افضل الصّلوات و اکمل التحیّات ـ، و کلمات

---

۱. پا: (جواب می‌دهد) را ندارد. ۲. دا: حقیقه. ۳. پا: جوهر. ۴. دا: همی میرد.
۵. دا: (قدس سره) را ندارد. ۶. پا: علم.

مترتب بر آن که مکشوفات عرفانی و الهامات ربّانی است. چنانچه ناظم[1] گفت

هزاران موج خیزد هر دم از وی ‌‌ نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی

قال الله تعالی: «و لَوْ أَنَّ ما فی الأرضِ مِنْ شَجَرَةٍ أقلامٌ و البحرُ یَمُدُّهُ مِن بَعدِهِ سَبْعَةُ أبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کلماتُ اللّه» یعنی دریای هستی که امواج او پایان ندارد. بیت[2]:

وجود علم از آن دریای ژرف است ‌‌ غلاف دُرّ او از صوت و حرف است

معانی چون کند اینجا تنزّل ‌‌ ضرورت باشد او[3] را از تمثّل

لاجرم بر آنچه مذکور شد، تمثیلی نظم می‌کند و می‌فرماید. تمثیل:

شنیدم من که اندر ماه نیسان ‌‌ صدف بالا رود از قعر عمّان

ز شیب قعر بحر آید برافراز ‌‌ به روی بحر بنشیند دهن باز

بخاری مرتفع گردد ز دریا ‌‌ فرو بارد به امر حق تعالی

چکد اندر دهانش قطره‌ای چند ‌‌ شود بسته دهان او به صدبند

رود با قعر دریا با دل پر ‌‌ شود آن قطره‌ی باران همه دُر

به قعر اندر رود غوّاص دریا ‌‌ ازو آرد برون لؤلؤی لالا

تن تو ساحل و هستی چو دریاست ‌‌ بخارش فیض و باران علم اسماست

سابق، ایمایی[4] که نطق را ساحل دریای وجود گفته بود، و اینجا تن انسان را ساحل می‌گوید، و این اعتبار نیز زیباست؛ چراکه منتهای مراتب وجود در صورت، بدن انسانی است، و در معنی، نطق انسانی. و تعبیر از بخار دریای هستی، در بیت به فیض، و از باران به علم اسما از آن جهت کرده که چنانچه باران تفصیل بخار است، علم اسما نیز تفصیل علم مطلق است. اکنون غوّاص می‌باید که در بحر هستی غوص کند و لآلی علوم از اصداف حروف که به منزله‌ی ظرف و غلاف آن معانی‌اند بیرون کشد؛ و غوص کننده جز عقل صافی از کدورات خیالات و اوهام نیست. و چنانچه

---

۱ دا: (ناظم) را ندارد. ۲ دا: (بیت) را ندارد. ۳ دا: آن. ۴ با: (ایمایی) را ندارد.

گفت (بیت[1])

خرد غوّاص آن بحر عظیم است　　که او را صد جواهر در گلیم است

دل آمد علم را مانند یک ظرف　　صدف با علم دل صوت است با حرف

نفس گردد روان چون برق لامع　　رسد زو حرفها با[2] گوش سامع

و چون حروف ـ که ظروف معانی اند ـ نه محلّ ادراک پیوست، مُدرکِ زیرک باید که به زینت آن عبارات از راه نرود، و به ظاهر باز نماند، که از ظرف، صورت حرف طرفی نتوان بست و باید که بر آن شود که البتّه معنی بداند. از آن می‌گوید که[3] (بیت).

صدف بشکن، برون کن دُرّ شهوار　　بیفکن پوست، مغز نغز بردار

چون تنبیه کرده که از اوانی، حروف معنی مقصود است، تا کسی نگوید که مثل آلیّات، که مقدّمات حلّ المقاصد، از قبیل آن مقاصد است. ناظم ـ قدّس سرّه[4] ـ می‌گوید (بیت).

لغت با اشتقاق و نحو با صرف　　همی گردد همه پیرامن حرف

هر آن کو جمله عمر خود در این کرد　　به هرزه صرف عمر نازنین کرد

ز جوزش قشر سبز افتاد در دست　　نیابد مغز هرکو پوست بشکست

امّا قشریات که عبارت است از علوم آلیّه وقتی طرح توان کرد که علوم دینیّه از مدد آن مفروغ گشته است و الّا چون هنوز موقوفٌ علیه است چگونه مطروح گردد. از آن می‌گوید:

ولی بی‌پوست نابخته‌ست هر مغز　　ز علم ظاهر آمد علم دین نغز

ز من جانا برادر پند بنیوش　　به جان و دل برو در علم دین کوش

و ناچار مقدّمات آن نیز که علوم آلیّه است، تحصیل باید کرد و در جمله هر چه داند نه از آن که ندانند، خواه که بعضی از علوم مقدّمات بعضی باشد و خواه که نباشد؛ چه شرفی بالاتر از علم نیست. چنانچه

---

۱ «ا» (بیت) را ندارد　۲ «ا» بر　۳ «با» (که) را ندارد　۴ «با» (ناظم قدّس سرّه) را ندارد

گوید (بیت[1]):

که عالم در دو عالم سروری[2] یافت اگر کهتر بُد از وی مهتری یافت

امّا شرط است که عالم دین، عامل باشد، و اگرنه می‌گوید که (بیت):

عمل کان از سر احوال باشد بسی بهتر ز علم قال باشد

چه علم بی عمل نفع ندارد، و عمل با نیّت و اخلاص و شوق و حال در دنیا[3] و آخرت سودمند است. و اگرچه هم ناظم که به این معنی قایل شد خود اضرابی می‌کند، و علم را به حسب مصدر مرتبت[4] از عمل بالا می‌نهد؛ به هر کیفیّت که علم باشد و به هر کیفیّت که عمل باشد. و چنانچه می‌گوید (بیت[5]):

ولی کاری که از آب و گل آید نه چون علم است کان کار دل آید

چه، چندانکه میان عالم جان که به منزله‌ی شرق است و معانی از آنجا شروق می‌کند، و عالم جسم که به منزله‌ی غرب است و معانی در آنجا غروب می‌یابد، فرق است؛ میان اعمال و علوم فرق است؛ خواه که عمل از سر احوال باشد و خواه که علم منسوب به قال یا حال باشد. چنانچه ناظم می‌گوید

میان جسم و جان بنگر چه فرق است که این را غرب گیری و آن چو شرق است

از اینجا باز دان اعمال و احوال به نسبت با علوم قال با حال

لیکن این شرف فرع تحقّق علم است. و عالمی که محبّت دنیا با جان او سرشته باشد، گویا خود جاهل است، و علمی ندارد؛ که دوستی دنیا مقتضای جهل است، نه مقتضای علم. و لهذا ناظم[6] می‌گوید

نه علم است آنکه دارد میل دنیا که صورت دارد امّا نیست معنا

نگردد علم هرگز جمع با آز ملک خواهی سگ از خود دور انداز

---

۱. د: (چنانچه گوید بیت) را ندارد ۲. د: مهتری ۳. د: دنیی ۴. د: مرتبه
۵. پا: (بیت) را ندارد ۶. د: (ناظم) را ندارد

در این بیت، حرص دنیا را تشبیه به سگ کرده که بر مردار حریص است. حضرت[1] امیرالمؤمنین و امام المتّقین علیّ ابن ابی طالب ـعلیه‌الصّلوة و السّلام ـ فرمود که «الدّنیا جیفةٌ وَ طالِبُها کلابٌ» چنانچه طلب دنیا از صفات سگی است، و حرص عقبی؛ طلب آخرت از صفات ملکی است، و عقل کامل. معنی جویی و ملک سیرتی[2] با صورت‌پرستی و سگ‌صفتی جمع نمی‌گردد. وگویا آنچه در خبر آمده است که ابی طلحه ـرضی اللّه عنه ـ روایت کرد که پیغمبر ـصلّی اللّه علیه وآله[3] وسلّم ـ فرمود: «لاٰ یَدخلُ الْمَلائِکَةُ بَیْتاً فیه کلبٌ وَ لاٰ تصویر[4]»، بیان این حال است، که مذکور شد. ناظم می‌گوید:

علوم دین ز اخلاق فرشته است	نیاید در دلی کو سگ سرشت است
حدیث مصطفی آخر همین است	نکو بشنو که البته چنین است
درون خانه‌ای چون هست صورت	فرشته ناید اندر وی ضرورت
برو بزدای روی تخته‌ی دل	که تا سازد ملک پیش تو منزل
ازو تحصیل کن علم وراثت	ز بهر آخرت می کن حراثت

تعلم علم آخرت به‌قوّت ملکی حاصل است، و آن است علما را وراثت انبیا؛ چنانچه مشهور است که «العلماء وَرَثَةُ الأنبیاء» و این علم است که علم وراثت است، و نتیجه‌ی آن کسب اخلاق حمیده و ترک صفات ذمیمه، و سیر فکری در مراتب آفاق و انفس کردن، و نشانه‌های قدرت و حکمت حضرت ربوبیّت بازجستن. چنانچه ناظم گوید (بیت):

کتاب حق بخوان از نفس آفاق	مزیّن شو به اصل جمله اخلاق

چون به تزیّن اصول اخلاق حمیده فرمود، بیان می‌کند که اصول آن اخلاق حمیده[5] چند است، و آن بیان را چون قاعده می‌گرداند در طور کسب آن اخلاق، و می‌گوید:

---

۱ پا: (حضرت) را ندارد. ۲ پا: سیری. ۳ پا: (وآله) را ندارد. ۴ دا: تصاویر
۵ پا: (اخلاق حمیده) را ندارد.

قاعده

اصـول خـلق نـيک آمد عدالت   پس از وی حکمت وعفّت، شجاعت

عدالت در نفس انسان توسیط اوست و در قوّتهای او، که عمل میکند تا هر یکی در حدّ خود بی افراط و تفریط می‌شوند. و حکمت، دانستن چیزهاست، چنانچه [در خارج] چیزها [بر قم] است، به قدر طاقت بشری، و عمل به مقتضای دانش. و عفّت، طاعت داشتن قوت شهوت است نفس انسانی را، تا تصرّف شخص در مشتهیات بر وفق عقل و حدّ شرع باشد. و شجاعت، فرمانبرداری قوّت غضب است نفس انسانی را، و اگر این صفت نفس را حاصل است، در امور هایله مضطرب نمی‌شود. و امر عدالت را در بیان اجمالی از آن مقدّم داشت که او منشأ اخلاق است، و در بیان تفصیلی او را به آن اعتبار مؤخّر می‌دارد که تمامی اخلاق به او حاصل است. و در هر نفس که این اخلاق چهارگانه هست، شبهه‌ی آن ظاهر است که خداوند آن نفس، حکیم علی‌التحقیق است، به مجرد تسمیه. چه اتّصاف به این اخلاق بر وفق علم[1] بر نفس انسانی است و از این جهت تقسیم حکمت بر نظری و عملی کرده‌اند. و ناظم بر این معنی اشارت می‌کند و می‌گوید:

حکـیمی راست کـردارست و گـفتار   کسی کو متّصف گـردد بـدین چار

بعد از آنکه علی الاجمال رسوم اصول اخلاق گفته شد علی التفصیل، طرفین افراط و تفریط از این چهار خلق تعیین[2] می‌یابد، و تحذیر از وقوع هر یک از آن می‌رود، تا متخلق بر سبیل قصد و توسّط، راه کمال نفس مسلوک دارد. می‌فرماید که[3] (بیت)

به حکمت باشدش جان و دل آگه   نـه گُـربُز بـاشد و نـه نـیز ابـله

گُربُزی طرف[4] افراط حکمت است، و آن استعمال قوّت فکری است بی احتیاج، و یا زیادت از حدّ احتیاج و ابلهی طرف تفریط حکمت

---

۱ دا: ثمره‌ی. ۲ پا: نفس. ۳ پا: (می‌فرماید که) را ندارد. ۴ دا: (طرف) را ندارد.

است و آن تعطّل فکر است به اختیار

به همّت شهوت خود کرده مستور / شَرَه همچون خمود از وی شده دور

شَرَه طرف افراط شهوت است، که میل به مشتهیات، زیادت از قدر مرضیّ می‌باشد؛ و خمود طرف تفریط شهوت، که به اختیار از مستلذّی که شرع و عقل پسندیده‌اند، میل انقطاع می‌یابد؛ و گاه هست که آن استلذاذ ضرورت است. (بیت):

شجاع و صافی از ذلّ و تکبّر / مبرّا ذاتش از جبن و تهوّر

ذلّ و تکبّر طرفین تفریط و افراط شجاعت است. امّا ذلّ، انکسار نفس است بی ضرورت شرع و عقل؛ و تکبّر بزرگی نمودن نفس نه به جایگاه خویش. و جبن و تهوّر همچنین طرفین تفریط و افراط این صفت است. و امّا جبن، حذر است از آن چه حذر از آن جمیل نیست، مثل کلمة الحقّ ناگفتن و در مقابله‌ی دشمن تحاشی کردن؛ و تهوّر، اقدام بر آن چیزی است که عقل و شرع، توقّی از آن مستحسن می‌دانند. و جبن و تهوّر، در اضداد خلق شجاعت، از ذلّ و تکبّر مشهورتر[1] است. و از اطراف غیرمشهور این دو از آن جهت ذکر کرده تا توهّم نیفتد که این اطراف که ذکر می‌رود، بر سبیل حصر مذکور است، بلکه از اطراف هر یک از اصول اخلاق دو طرف مشهور ذکر می‌یابد. (بیت).

عدالت چون شعار ذات او شد / ندارد ظلم از آن خلقش نکو شد

بعضی از متحقّقان در طرفین افراط و تفریط عدالت، ظلم و انظلام را ذکر کرده‌اند، که ظلم تجاوز از حدّ ماینبغی باشد، و انظلام قبول این مجاوزت با وجود امکان دفع. و ناظم اینجا ذکر ظلم تنها می‌کند. چه خواهد گفت که هر یکی از اخلاق حسنه از دو ضد بود و ظلم از یکی، زیرا که فروگذاشتِ ماینبغی، همان تجاوز از حدّ ماینبغی می‌شود عند المحققین.

---

۱. د: مشهورتر

و چون ذکر مجموع مشهورات رذایل کرد ـ که اطراف اصول اخلاق حمیده‌اند ـ اشارت می‌کند به حدّ وسط که محسن خلق آنجا ست و این حدّ است که به صراط مستقیم تشبیه می‌یابد که به روی دوزخ گذشته است و از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است. پس بر این حد سلوک کردن در غایت تعسّر باشد، و به اندک میلی به جانب افراط یا تفریط افتد چنانچه در صراط مستقیم عبور دشخوار است، که از هر دو جانبش دوزخ است[1] و به اندک میلی در آن می‌افتد، الاّ مَنْ حفظه اللّه و یسّر علیه العبور، می‌فرماید که:[2]

همه اخلاق نیکو در میانه است	که از افراط و تفریطش کرانه است
میانه چون صراط مستقیم است	ز هر دو جانبش قعر جحیم است
به باریکی و تیزی همچو شمشیر	نه روی گشتن و بودن بر او دیر
عدالت چون یکی دارد از اضداد	همین هفت آمد آن اضداد ز اعداد
به زیر هر عدد سرّی نهفته است	از آن درهای دوزخ نیز هفت است

سرّ مطابقه‌ی اضداد اصول اخلاق حمیده[3]، با ابواب[4]، جهنّم اقتضای آن می‌کند که به هر یک از رذایل نفس که[5] اتّصاف یابد، او را به دری از درهای دوزخ کشند. و چون درِ آخر از دوزخ به ازای ظلم است، و شیئ تا به حدّ آخر نمی‌رسد، گویی مهیّا نیست، خواهد گفت که دوزخ از ظلم آماده شده است و در برابر ظلم، عدل است. چنانچه در برابر دوزخ بهشت است. پس گویا بهشت از عدل مهیّا باشد. چنانچه ناظم ـ قدّس سرّه[6] ـ می‌گوید (بیت[7]):

چنان کز ظلم دوزخ شد مهیّا	بهشت آمد همیشه عدل را جا

ز اطراف اصول اخلاق حمیده ناظم اشارت به مطابقه‌ی ابواب جهنم کرد که هفت است. از ضمن آن اخلاق نیز اشارت به مطابقه‌ی

۱. پا: (دوزخ است و به اندک) را ندارد. ۲. پا: (که) را ندارد. ۳. دا: (حمیده) را ندارد.
۴. دا: به ابواب. ۵. دا: که نفس. ۶. دا: (چنانچه ناظم قدّس سرّه) را ندارد.
۷. پا: (بیت) را ندارد.

ابواب جنّت می‌توان کرد که گویند درهای بهشت هشت است در برای هشت شعبه از اخلاق حمیده، ذکا و تحفّظ، از شعب حکمت؛ و حیا و سخا از شعب عفت؛ و حِلم و رقّت از شعب شجاعت؛ و وفا و عبادت از شعب عدالت. و رسوم این شعب ذکر کنیم تا عمل به مقتضای علم باشد از هر سعادتمندی که می‌خواهد که به آن صفات متّصف گردد. اما ذکا آن بود که سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتایج ملکه شود. و تحفّظ آن بود که صورت‌ها که عقل یا وهم استخلاص کرده باشد نیک نگه دارد. و امّا حیا انحصار نفس است از ارتکاب قبیح از جهت حذر از استحقاق مذمّت و سخا آن است که انفاق ما ینفع به کند، به حدّی که شرع و عقل جایز دارند؛ و ایصال آن به محل استحقاق باشد. و امّا حِلم آن بود که شخص در مکاره آشفته نگردد، و غضب آسان آسان[1] او [را] به حرکت نیارد. و رقّت آن بود که شخص از مشاهده‌ی مستحق و مرافقت رفیق و تعهّد امر مستحسن، طریقت اتمام، مسلوک دارد؛ و عبادت آن است که ملازم امر و فرمان خالق باشد. پس در اوامر، ارتکاب مأمورات کند؛ و در نواهی از منهیّات اجتناب نماید؛ و تعظیم وسایل عبادت که در ملائکه و انبیا و رسل‌اند و توقیر اوصیا و ائمّه و اولیا و مقرّبان و علما و هُدات سبل به تقدیم رساند؛ و مراسم دین همه طاعت شناسد؛ و از آن عدول نجوید، تا وفا به عهد حق تعالی که عبارت از عبادت، است به‌جای آورده باشد چه فرموده است: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ». و باید دانست که شرط عبادت آن است که از شرک جلّی که شرکت[2] غیرحق است در آن، و از شرک خفی که ریا و سمعه است، پاک باشد والاّ نه عبادت باشد و نه از عدالت باشد، بلکه ظلم باشد چه حضرت معبود به حق می‌فرماید که: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ». و مقرّر است که جزای عدل چیست و جزای ظلم چیست؟ ناظم می‌گوید (بیت[3]):

---

۱. د: (آسان) را ندارد. ۲. ب: شرک. ۳. د: (بیت) را ندارد.

جزای عدل، نور و رحمت آمد جزای ظلم، لعن و ظلمت آمد

همه چیز به‌واسطه‌ی عدالت، رونق مناسب پیدا می‌کند؛ چنانچه ملک عالم از عدالت سلاطین به روح معموری می‌رسد و آن است احسان ایشان که حضرت مالک الملوک ـ جلّت کلمته ـ می‌فرماید که: «إنَّ اللّهَ يَأمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحْسانِ» و جسم، جان از ممرّ عدالت می‌یابد. ناظم ـ قدّس سرّه[1] ـ از اینجا گفت:

ظهور نیکویی در اعتدال است عدالت جسم را اقصی الکمال است

مرکّب چون شود مانند یک چیز ز اجزا دور گردد فعل و تمییز

و این معنی از عدالت در مرکّب دست دهد که هیچ یک از اجزا غالب نباشد، تا فعل خود علی سبیل الانفراد و الامتیاز ظاهر کند. پس آن زمان جسم مرکّب را مشابهت با بسیط پیدا شود که به شرکت همه‌ی اجزا و عدالت همه مرکّب را یک مزاج به حصول پیوندد، و به این مناسبت میان جسم مرکّب و روح بسیط تألّف افتد. چنانچه ناظم می‌گوید:

بسیط الذّات را مانند گردد میان این و آن پیوند گردد

لیکن این پیوند نه تألیف است، و تعلّقی که در میان اجسام می‌باشد؛ از آن می‌فرماید (بیت[2]):

نه پیوندی که از ترکیب اجزاست که روح از وصف جسمیّت[3] مبرّاست

در[4] این موضع و مواضع دیگر در این کتاب معلوم می‌شود که ناظم به بساطت روح و تجرّد او قایل است و شرط تعلّق آن مجرّد به سوی مرکّب اعتدال مزاج مرکّب و تسویه‌ی ارکان و صفای مادّه می‌دارد تا می‌گوید (بیت):

چو آب و گِل شود یکباره صافی رسد از حق بدو روح اضافی

چو یابد تسویت اجزای ارکان در او گیرد فروغ عالم جان

---

۱. د: (قدّس سرّه) را ندارد. ۲. د: (بیت) را ندارد. ۳. پا: جسمیّت. ۴. د: (از) را ندارد.

حق سبحانه[1] و تعالی در تعلّق روح آدم به بدن مبارک او می‌فرماید که «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» ناظم بعد از آن که کیفیّت تعلّق روح به سوی بدن بیان نموده، از برای مزید توضیح تمثیلی می‌کند در شعاع آفتاب و زمین نسبت با کسی که استبعاد می‌نماید از تعلق مجرّد که متحیّز نیست، با مرکّب که متحیّز است. و اگر چه تمثیل در صورت دو جسمانی است، چه توافق مشبّه و مشبّهٌ‌به در همه‌ی جهات شرط نیست![2] پس می‌گوید (بیت):

شعاع جان سوی تن وقت تعدیل   چو خورشید و زمین آمد به تمثیل

تمثیل:

اگر چه خور به چرخ چارمین است   شعاعش نور و تدبیر زمین است
طبیعتهای عنصر نزد خور نیست   کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست

و منجّمان که تقسیم کواکب به اعتبار طبایع کرده‌اند، نظر به منسوبات دارند، و آثار کواکب در آن منسوبات. پس بعضی از آنچه اضافت به منسوب می‌کنند، به سوی منسوبٌ الیه نیز مضاف می‌گردانند. از آن جهت در تأثیر شمس می‌گوید

کواکب[3] جمله از وی گرم و سرد است   سپید و سرخ و سبز و آل و زرد است
بود حکمش روان چون شاه عادل   که نه خارج توان گفتن نه داخل

پادشاه مثلاً در ایوان عزّت خود بر تخت سلطنت است، و حکم او که به منزله‌ی فعل اوست در ممالک و روان. پس او در خانه‌ی خود است نه در ممالک، و از اینجا نتوان گفت که او داخل در ممالک است و فعل او از فعل جدا نیست. پس از ممالک که حکم او در آن روان است، نتوان گفت که او خارج است. و همین است شأن آفتاب عالمتاب که سلطان افلاک و ارکان است و حال جان با جسم نیز همچنان است و لهذا گفته‌اند که روح نه داخل است در جسم، و نه خارج است از جسم، چرا که حال او

---

۱ پا: (سبحانه) را ندارد. ۲ دا: (چه... نیست) را ندارد. ۳ د: عناصر

را در تعلّق به جسم تشبیه به حال سلطان و مملکت کرده بود و در بعضی نیز تشبیه یافته حال او به حال عاشق با معشوق چه عاشق گویا اگر نه صورت از معشوق جداست، به معنی، هر جا که معشوق آنجاست، او آنجاست. و در کلمات حضرت مصطفویّه ـ علیه الصّلوة والسّلام و التّحیه[1] ـ آمده است که، «المرءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ». و در مثال اوّل، جسم به منزله‌ی مملکت است، و سلطان، روح؛ از آن جهت بدو تعلق گرفته و در مثال دوم جسم، مرکّب به منزله‌ی صاحب حسنی است که جان را به واسطه‌ی حسن او تعلّق به سوی او حاصل می‌شود، و حسن او در عدالت اجزا و ارکان اوست. چنانچه فرمود (بیت[2]):

چو از تعدیل گشت ارکان موافق ز حسنش نفس گویا گشت عاشق

در شریعت جایز است که یک نظر زن را که نکاحش می‌کند، ببیند، تا اگر جمیل باشد، مقدّمه‌ی محبّت شود، بیرون از فواید و اعراض دیگر که در ضمن این نظر است. ناظم، تشبیه جسم به نسبت با جان، به منظور از جهت نکاح می‌کند، که فرمود[3] (بیت).[4]

نکـاح معنوی افتاد در دین جهان را نفس کلّی داد[5] کابین

و نسبت وقوع این نکاح به آنکه در دین است، گویا اشارت است به واقع در آیت. «فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ». و نکاح مذکور عبارت است از تعلّق دادن حضرت حقّ ـ که ولیّ مطلق است ـ ، ارواح را با[6] اجسام. و فی‌الواقع این نکاح را صداقی است که جهان جسم کلّ از وکالت عروسان اجسام آن را فرامی‌گیرد، و آن نفس کلّ است؛ چه منشأ تدبیرات همه‌ی نفوس، نفس کلّ است؛ و منشأ قبول همه‌ی اجسام، آن تدبیرات را، جسم کل، یا خود به کابین که گفته، مراد اعطای نفس کلّیه باشد از حضرت حقّ فیّاض به مطلق عالم، و این

---

۱. «ا» (التحیه) را ندارد. ۲. «ا» (بیت) را ندارد. ۳. «ا» (که فرمود) را ندارد.
۴. «د» (بیت) را ندارد. ۵. «ا» کلّی دادند. ۶. «ا» به.

اعضا تشبیه یافته باشد به کابین از آن جهت که زن، بی‌کابین نمی‌باشد، و عالم بی‌نفس کلّیه نمی‌تواند بود چه تدبیر عالم به واسطه‌ی اوست و نظام بی‌تدبیر صورت نمی‌بندد، و للّه اَعْلَمْ. بعد از آنکه کیفیّت تعلّق روح به بدن معلوم شد، بیان ظهور و خصایص نشئه‌ی انسان می‌کند که به توسط نفس و بدن حاصل است. می‌گوید (بیت[1]):

از انسان می‌پدید آید فصاحت علوم و نطق و اخلاق و صباحت

به فصاحت آن می‌خواهد که اگر در افراد کلمات نظر کند، تنافر حروف و غرابت الفاظ و مخالفت قیاس لغوی نیابد؛ و چون در ترکیب ببینند، ضعف تألیف و تنافر کلمات و تعقید نباشد. و به[2] علوم می‌تواند بود که ادراکات کلّیه خواسته باشد و صنایع جزئیّه نیز. و لفظ نطق چون مشترک است میان مایتلفّظ به الانسان، و ادراک او مراد باشد. و بر مذهب آنکه استعمال مشترک در جمیع مدلولات جایز می‌دارد، و هر دو از اخلاق متبادر آن است اینجا که صفات مرضیّه‌ی مکتسبه به ارادت کرده باشد؛ و به صباحت، تناسب صُوَر وجه انسانی می‌خواهد، و تلألای آن. و گاه می‌باشد که شخص را صباحت هست، اما در طباع و نفوس او را قبولی نیست، که می‌گویند «آن» ندارد. و گفته‌اند که (بیت):

باتو چیزی است به جز حسن که آنش خوانند

مرد صاحب نظر از حسن تو آن می‌طلبد

و آن ملاحت است که می‌افتد، که شخص را هیچ تناسب صور و اعضا نیست و تلألای وجه نیست، امّا مقبول و مطبوع طباع و نفوس افتاده است؛ پس آن دارد که ملاحتش نام کرده‌اند. و ملاحت هر جا که دست داد، رباینده است، و بر آشوبنده‌ی دل‌ها، به تخصیص که با حسن و صباحت جمع [باشد]. و آن نه امری است که تعلّق به لطافت بدن یا تناسب اعضا و تلألای وجه دارد، بلکه عطایی است معنوی الهی که به

---

۱ پا: (می‌گوید بیت:) را ندارد ۲ پا: (به) را ندارد

جهان صورت و مثال تعلق ندارد، تا جدا آن نه که می‌دهد. از آن است که می‌گوید (بیت)

ملاحت از جهان بی‌مثالی — درآمد همچو رند لاابالی

به شهرستان نیکویی علم زد — همه ترتیب عالم را به هم زد

و عالَم، ملاحت با حسن و صباحت می‌باشد، از آن جهت او را تعلّق به شهرستان نیکویی دارد و ترتیب عالم از آن گفت که برهم می‌زند که شور انگیز و فتن و مُفتِن است و اموری که عقل به هم نهاده است، چون عاشق از جهت او مفتون مبیح گشت، نسبت با او به هم برآمد. و پیغمبر ـ علیه السّلام[1] ـ فرمود کودکی که در او شایبه‌ی تعلّق خاطر بود از برابر مجلس در ورای مجلس نشاندند. و آن فقیه که نظر به سوی کودک حسن‌الوجه [را] مطلقاً حرام می‌دارد، چون علت، شایبه‌ی فتنه است، تفقّه آن است، که نظر به سوی کودک مبیح نیز حرام دارد و باید دانست [هر] که ملاحت در مجمع دارد، به حسن و جمال می‌باشد، و با نطق و مقال می‌باشد؛ که می‌گوید (بیت):

گهی بر رخش حسن او شهسوار است — گهی با نطق تیغ آبدار است

هر جا که ملاحت کلام هست، تأثیر هست، و آن تأثیر را به تأثیر تیغ تیز نسبت کرده است. امّا آن است که چون در سحر است، نام او می‌گردد و بلاغتش می‌خوانند، که کلام به مقتضای حال راندن است با آنکه فصیح باشد. می‌گوید.

چو در شخص است خوانندش ملاحت — چو در لفظ است گویندش بلاغت

ولیّ و شاه و درویش و پیمبر — همه در تحت حکم او مسخّر

زیرا که تصرّف به دو وجه قبول طبع دارد و طبع مشترک همه است و از این جاست که در سوّات صرف طبع از توجّه به سوی او در بعض محال آمده است. مثل آنکه همه جا به کلام ملیح توجّه نباید کرد که گاه هست که

---

۱. در: صلّی الله علیه و آله و سلم

مبدع به کلمات شیرین بانمکی[1] سنّی را از ره می‌برد و چنانکه گفته شد، صرف توجّه بر ملاحت امرد نباید کرد، که آنچه با اوست، بلای جداست، و آن است که همه آشوب و فتنه از آن است و در او ظهور امارت تأثیر مؤثر حقیقی بر وجه قصاست؛ چنانچه ناظم -قدّس سرّه[2]- می‌گوید

درون حسن روی نیکوان چیست؟ نه آن حسن است تنها، گویی آن چیست
جز از حق می‌نیاید دلربایی که شرکت نیست در فعل خدایی
کجا شهوت دل مردم رباید؟ که حق گه‌گه ز باطل می‌نماید

مراد از شرکت در فعل خدایی، قضیّه‌ی «لامؤثّر فی الوجود الّا اللّهُ» تواند بود؛ یا آنکه هر چه بشر در آن اختیار ندارد و به‌طبع[3] بشر، می‌گویند که فعل حق تعالی است. و چون آدمی در ملاحت خود اختیار ندارد، بلکه به امری است از لوحق موادّ و صور نشئه‌ی عنصری او، آن فعل حق باشد، و در فعل حق شرکت اطلاق نتوان کرد امّا هم به قول حق، در فعل حق، جایی چند، تحاشی باید کرد، و این معنی آدمی را میسّر است و اثبات کسب اشعری، مشعر بدین تحاشی است که کسب فعل مأمورٌ الی کسبه کنند و ترک کسب فعل منهیٌّ عن کسبه[4]. و این گاهی تواند بود که به مقتضای «یَمحوا اللّهُ مایشاءُ وَ یُثبِتُ وَ عِندَهُ اُمُّ الْکِتابِ»، حقّ تعالی معین بنده باشد تا به کسب فعلی موفق شود و امر به آن باشد، و ترک کسب فعلی که نهی از آن بود؛ و الّا اگر این مدد در مراتب افعال نیابد، پناه از تجلّی ذاتی به تجلّی ذاتی باید برد و در این حیّز وسایل دخل ندارد و بیان این مذکورات از اشارت[5] حضرت مصطفی -صلّی اللّه علیه وآله[6] وسلّم- در دعا باید جست که می‌فرموده است که «اللّهُمَّ إنّی أعوذُ بعفوِکَ مِنْ عِقابِکَ و أعوذُ بِرِضاکَ مِنْ سَخَطِکَ وَ أعوذُ بِکَ مِنْکَ»

بیت[7]

۱ با: (بانمکی) را ندارد ۲ دا: (قدس سرّه) را ندارد ۳ دا: وجه انسانی
۴ دا: دا: که ملاحتش نام کرده ۵ با: (بنحو اشارت) را ندارد ۶ با: (واله) را ندارد
۷ با: (بیت) را ندارد

«گر از تو نه تو در نگریزم چه کنم،
پیش که روم قصّه به‌دست که دهم؟»

کنون باید دانست که اعتقاد صحیح آن است که افعال و همه از حق تعالی صادر است، و ما را جز قوّت اکتسابی در آن بخشیده است و از آن رو که این افعال از حق صدور می‌یابد، حقّ است، یعنی نه باطل است؛ و آنجا که منهی است ما را کسب آن باطل است و پس در صورت منهی، چون مکتسب ما شود، حق باشد در صورت باطل؛ و آنجا که مأمور است، کسب آن ما را حق است پس اگر مکتسب ما شود حق باشد در کسوت حق که مکتسب گشته باشد و آنچه مأمور است به سنّت الهی، واسطه‌ی آن ملک است، و آنچه منهی است به سنّت الهی، واسطه‌ی آن شیطان است و در همه صورتی مؤثّر حقیقی حق تعالی است و ایمان به این معنی آوردن واجب است، چه پیغمبر ـ صلی الله علیه وآله[1] وسلّم ـ فرمود که «و بالقدرِ خیرهُ وَشَرِّهُ»؛ لیکن فرمود که به خیر او[2] باشد که خدای آن میسّر کرده باشد. و ناظم ـ بر طبق آنچه مذکور شد ـ باقی ابیات این مبحث نظم می‌کند که می‌گوید:[3]

مؤثّر حق‌شناس اندر همه جای ز حدّ خویشتن بیرون منه پای
حق اندر کسوت حق، دین حق دان حق اندر باطل آید کار شیطان

بعد از آن مسئله‌ی غریبه، بیان رفت که آن، ظهور حقّ بود در کسوت باطل؛ ذکر آن غریب، مستجلب ذکر غریبی دیگر گشت که اَیُّ جُزءٍ اَزیَدُ مِنَ الکُلِّ؟

○ سؤال

چه جزو است آن که او از کل فزون است؟
طریق جستن آن جزو چون است؟

○ جواب

۱. با: (وآله) را ندارد ۲. دا: بگرویدو ۳. با: (که می‌گوید) را ندارد

وجود، آن جزو دان کز کل فزون است — که موجود است کل وین باژگون است

حاصلاً مذهب ناظم بر آن است که جز وجود در خارج تحقق ندارد، و او واحد حقیقی است و امور متکثّره، به اعتبار تکرار او در مراتب نام موجودیّت می‌پذیرد. پس هر جا که کلّی مفروض افتد از یک چیز مکرّر در تصوّر آمده باشد که آن یک چیز وجود است. این قدر باشد که از جهت تکرار مکرّر درهر صورتی جزوی، موجود به حسب اعتبار ملحوظ افتد، تا کلّ از اجزا متحصل شود. و چون کلّی که متحصّل شد، به اعتبار حصول یافته است الاّ از یک چیز مکرّر که آن وجود است، توان گفت که آن وجود جزو او بود، چه تحصّل کل از جزو است[1]، و تحصّل از وجود شد. و این جزو از کل معتبرات[2] که موجودش می‌خوانی البتّه زاید است، چه او در کل موجود جزو مکرّر است و علی حدّه متعیّن، و در هر کلّی از کلاّت جزو مکرّر، و جزویّتش در او منحصر، نه فرود از او، و از همه برسر آمده. و همه‌ی موجود که کل است به نسبت با او، و او جزو مکرّر، چون از اعتبار تکرار و بیمَنِ موجودیّت اعتباری یافته است، نه حقیقت به متحقق باشد، بلکه قضیّه برعکس بود که او که جزو موجود اعتباری است، موجود بود، و موجود اعتباری نه موجود. و اگر گویند که، چگونه وجود که واحد است، از موجود که[3] کثیر است، زاید بود، که زیادتی اینجا از کثرت متصوّر است، و کثرت موجود راست نه وجود را؟ جواب سؤال مقدّر می‌فرماید که:

بود موجود را کثرت برونی — که وحدت ندارد جز درونی

یعنی کثرت ظاهر موجود، سبب زیادتی او بر وجود نمی‌شود، که اگر تعمّق کنند، جزو موجود به حسب باطن، جز[4] وحدت ندارد، چه یک چیز بود که به تکرار، نام او جزو شد، و از اجزا، کل که موجود است، متحصّل گشت. پس به حقیقت، کثرت از اعتبار تکرار جزویّت ناشی است

---

۱. د: جزوی است. ۲. د: معتبرات. ۳. د: (گویند... که) را ندارد. ۴. د: صفهٔ

نه از کلیّت، که کلیّت یک چیز ست در کل، و جزویّت چند چیز در او و ز اینجا افزونی جزو بر کل لازم آید که کثرت به واسطه‌ی اعتبار تکرار اوست، و افزونی به واسطه‌ی کثرت. وبهذا گفت که (بیت)

وجود کل ز کثرت گشت ظاهر که او در وحدت جزو است سائر

و چون کلّ به حسب ظاهر بسیار بود ـ یعنی به تعدّد جزاء ـ و جزو به حسب باطن ـ یعنی به تعدّد اعتبار ـ؛ هر آینه جزو ـ که کثرت او به اعتبار قوّت[1] است ـ بیش از کل باشد ـ که کثرت او به اعتبار قوّت است ـ[2]، چه حصر در طرف فعل ظاهر است که در طرف قوّت، و عدم در طرف قوّت اظهر است که در طرف فعل. لاجرم می‌گوید که:

چو کل از روی ظاهر هست بسیار بود از جزو خود کمتر به مقدار

و بعد از تقریر مسئله از جهت دفع نظر خصم مناظر که گوید که افزونی جزو ـ که وجود است ـ بر کل ـ که موجود است ـ معلوم شد به مذهب تو، لیکن وجود را تسمیه به جزو کردن نیک نیست، چه تو گفته‌ای که وجود واجب تعالی است، پس این اطلاق به مناسب باشد. و دیگر آنکه جزو بر کل عله و فوقیّت ندارد، چون وجود، جزو داشتی، و موجود، کلّ، علّه و فوقیّت از این موجود بود نه از آن وجود. می‌گوید که

نه آخر واجب آمد جزو هستی که هستی کرد او را زیردستی

اشارت به آنکه به مذهب من که ناظم و تو که ناظری، این اطلاق خللی ندارد، زیرا که اهل نظر و بحث در یکی از طرق اثبات واجب الوجود می‌گویند که موجود در وجود احتیاج به علّت دارد یا ندارد؟ اگر ندارد، ثبتَ الواجب لذاته، واگر دارد، علّت به آن جزا بود که از موجود ممکن‌اند، چه تسلسل لازم آید. پس علّت آن جزو بود از موجود که نه ممکن بود فَثبتَ الواجب لذاته. و در این تقریر اطلاق جزو بر واجب تعالی کردند از موجود که او جزو موجود است که غیر او از موجود نه او قدیم

---

۱. د: فعل. ۲. د: (است... است) را ندارد.

ست. چرا شاید که وجود به آنکه او را جزو خواندم، موجود که کل است به او قایم و متحصّل باشد؟ و هر آینه در این صورت علّه و فوقیّت جزو راست بر کل. و اگر نیک بنگرند به مذهب ناظم خود جزو که به وجود اطلاق کرده، و او بر آن است که کلّ وجود ندارد. پس جزو نیز اطلاق نیافته باشد، و وجود عندالتحقیق از جزویّت و کلّیت بری بود. و در بیان آنکه کل که موجود است به حقیقت به متحقّق نیست الّا به اعتبار، می‌گوید.

ندارد کل وجودی در حقیقت   که او چون عارضی شد بر حقیقت

چه حصول کل که موجود است بیتنا از اجزاست، و اجزا حاصل نیست الّا از اعتبار وجود، که در بیت، حقیقتش خوانده. پس حصول مذکور، عارض آن حقیقت شده باشد؛ چه از تکرار او به حسب اعتبار که حصول کل مفروض گشت. اکنون اگر نظر به آن کنند که موجود خود در اصل چیست، آن را عین وجود یابند که چیزی جز او نیست، پس واحد باشد. و اگر نظر به آن کنند که موجود را اجزاست، و هر جزوی را وصفی است، ناچار از اعتبار اجزا کثرتی در او تصوّر افتد؛ پس کثیر باشد. چنانچه گفت (بیت):

وجود کل کثیر واحد آید   کثیر از روی کثرت می‌نماید

و از این وجه که کثیر است شک نیست که به حسب اعتبار اجزا کثیر است؛ که تا اجتماع اجزا مفروض نگردد، کلّیت صورت نبندد. و کلّیت چون حصول او از اجتماع اجزاست، امری باشد عرضی و حال عرض در زوال معلوم:

عرض شد هستی‌ای کان اجتماعی‌ست   عرض سوی عدم بالذّات ساعی‌ست

و در بیان زوال کل از جهت کلّیت او که امری عرضی است، چنین گفت (بیت):

به هر جزوی ز کل کان نیست گردد   کل اندر دم ز امکان نیست گردد

ناظم مقصود این ابیات را مقدّمه‌ی آن ساخت که وجود که او را به اعتبار موجود که کلّ است جزو خواند، محقّق است و بس؛ و موجود که کلّ است امری است اعتباری، نه نگوید که وجود و حد محقّق است که حقّ است و وجود متعدّد اعتباری که عالم است. لاجرم از مقدّمه سخن را انتقال به مقصود داد و گفت، (بیت)

جهان کلّ است و در هر طرفة العین   عدم گردد و لایبقی زمانین

اعتبار وجود جهان که می‌رود از جواهر و اعراض بیرون نیست ونزد بعضی از عقلا، اعراض هر لحظه تجدّد می‌یابند و تجدّد جواهر بعید انگاشته‌اند و نظّام ـ که از متکلّمان معتزله است ـ به تجدّد جواهر نیز قایل شده. و بنابر ارتکاب تجدّد اعراض و جواهر هر دو، ناظم می‌گوید که در هر طرفة العین عالم معدوم می‌گردد و باز موجود می‌شود[1] و در وجود بعد از عدم گفت (بیت)[2].

دگرباره شود پیدا جهانی   به هر لحظه زمین و آسمانی

و از تجدّد در هر لحظه لازم آید.

در او چیزی دو ساعت می‌نپاید   در آن لحظه که می‌میرد بزاید

و این موت، متفرّع باشد بر عدم بقای عرض [در] دو زمان [متفاوت] و آنکه جوهر را بی‌عرض عین نیست؛ یا جوهر نیز دو زمان باقی نیست و به هر حال چون تجدّد باشد همان لحظه که موت متحقّق گردد، ولادت ثبوت یافته باشد و ناظم این ولادت مذکوره راکه هر لحظه به اجزای عالم نسبت کرده، چون با موت متحقّق است، حشر خوانده، زیرا که حشر با موت البتّه به قول شارع واقع است. از آن جهت ناظم ـ قدّس سرّه[3] ـ می‌گوید، (بیت):

به هر لحظه جوان این کهنه پیرست   به هر دم اندر او حشر یسیرست

اگرچه مراد از آن موت که شارع فرموده، به زوال عرض و فنای

---

۱. ند: (در هر... می‌شود) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: (قدّس سرّه) را ندارد.

جوهر است عموماً، بلکه مراد زوال حیات بدن است که به سبب آن ترکیب او باطل می‌شود، و اجزای او متلاشی می‌گردد. و همچنین مقصود از حشر که صاحب شریعت گفته نه تجدّد اعراض و جواهر است عموماً، بلکه مقصود ردِّ اجزای اصلیّه است به حال اوّل، و تعلّق روح به بدن بار دیگر. چنانچه فرمود ـ عَزَّ مِنْ قائلٍ ـ در سوره‌ی (قٓ والقرآن المجید) «یَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ» پس اطلاق ناظم در بیت از باب تشبیه بود که زوال اعراض و فنای جواهر عالم را تشبیه به موت ذی حیات کرده باشد، و تجدّد اعراض و جواهر را تشبیه به حشر اموات. و مُقَوّیِ آنچه گفتیم، قول اوست که اضراب می‌کند از گفته‌ی خود در دفع توهّم کسی که پنداشته باشد که حشری که شارع فرموده، مگر همین تجدّد اعراض و جواهر نیست[1]، تا ناظم[2] می‌گوید.

و لیکن طامة الکبری نه این است   که این یوم عمل وآن یوم دین است
از آن تا این بسی فرق است زنهار   به نادانی مکن خود را گرفتار[3]
نظر بگشای در تفصیل و اجمال   نگر در ساعت و روز و مه و سال

الطّامة الکبری نامی است از نامهای روز حشر؛ و طمّ در لغت به چند معنی آمده: پیراستن موی و ناخن و در زیر چیزی درآمدن و افزون شدن چیزی و چاه انباشتن. پس در طامّه به معنی اوّل صفت اصلاح و تزیین ملحوظ باشد، و به معنی دوّم ارتفاع و علوّ، و به معنی سوّم زیادتی از متوقّع، و به معنی چهارم طمس و تسویه. و تعت او به کبارت از جهت آن باشد که این معانی که گفته شد در او به غایت کمال رسیده است؛ چه، روز حشر، روزی است که اصلاح و مرمّت در او به حیثیّتی است که اجسام بالیه و عظام رمیمه‌ی چندین هزار ساله باز جمع و تألیف می‌یابد، به احسن هیأتی و اتمّ زینتی. و از جمله زینت انسانی[4] است که موی خود را پیراسته می‌دارد، و ناخن گرفته و آراسته. قال الله تعالی: «أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ

---

۱ د: است. ۲ د: (ناظم) را ندارد. ۳ د: جرگفتار. ۴ د: انسان.

أن لن نجمع عظامهُ بلى قادرين على ان نُسَوِّیَ بنانه» و ارتفاع و علو در و آن صفت که و از همه زمانی به سر آمده است، از جهت حدوث امور عظیمه و صدور دواهی عجیبه در او. قال تعالی «یوم ترجف الرّاجفه تتبعها الرّادفة قُلوبٌ یومئذٍ واجفةٌ ابصارها خاشعةٌ»

و قاضی ناصرالدّین بیضاوی ـ رحمه الله ـ در تفسیر «فإذا جاءَت الطّامّةُ الکُبری»، چنین فرموده که «الطّامة الداهیة الّتی تطم ای تعلو علی سایر الدّواهی الکبری الّتی هی اکبر الطّامات وهی القیامة او النفخة الثانیة او السّاعة الّتی یساق فیها اهل الجنّة الی الجنّة و اهل النّار الی النّار» و امّا وقوع زیادتی در او از آنچه متوقّع است، یا در عذاب آن روز بود یا در ثواب. در زیادتی عذاب می‌فرماید ـ جلّت عظمتهُ ـ که «زدناهُمْ عذاباً فوقَ العَذابِ»، و در زیادتی ثواب «للّذین احسنوا الحُسنی و زیادةٌ». و امّا در طمس و تسویه در آن روز می‌فرماید ـ تعالی شأنه ـ[2] «ویسألونک عن الجبالِ فَقُل ینسِفُها ربّی نسفاً فیذَرُها قاعاً صفصفاً لاتری فیها عوجاً ولاأمتاً». اگر چه در ایّام اعصار بنی آدم که احوال عالم همه دم متجدّد می‌شود، از جنس اموری که در طامه‌ی کبری خواهد بود، حادثاتی طاری است، لیکن این امور، نظر به غایت، به آن امور است؛ چه این امور، امروز در عرض عمل حادث است، و آن امور، فردا در عرصه‌ی جزا، واقع خواهد گشت. و هرکس که بگوید که مراد از آن امور موعوده همین است که امروز ما در میان آنیم، به جهالت خود را داخل کافران کرده باشد. امّا جهل از برای آنکه فرق میان عمل و جزا نمی‌کند. و امّا کفر به‌واسطه‌ی آنکه انکار می‌کند روز آخر را که یوم دین است. قال الله[3] تعالی: «یا ایّها الّذینَ آمَنُوا امِنُوا باللهِ وَ رَسُولِهِ والکِتابِ الّذی نَزَّلَ[4] عَلی رَسولِه والکِتابِ الّذی نَزَلَ مِنْ قَبْلُ[5] وَ مَنْ یَکْفُرْ بِاللهِ وَ مَلائِکَتِه وَکُتُبِهِ وَ رُسُلِه وَ الْیَوْمِ الآخِرِ

۱. پا: (ابصارها خاشعه) را ندارد. ۲. دا: (تعالی شأنه) را ندارد. ۳. دا: (الله) را ندارد.
۴. دا: انزل. ۵. دا: (علی... قبل) را ندارد.

فَقَد ضَلَّ ضَلالاً مُبیناً». و در قرآن مجید، حضرت خداوند ـ جلّت کلمته ـ خود را به مالکیّت روز جزا صفت فرموده، و هو فی «الفاتحة» حیث قال «بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ، اَلْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ، الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ[1]، مالِکِ یَومِ الدِّینِ» و در صفت این روز هم در کلام ملک[2] علاّم آمده است که: «یَوْمَ نُسَیِّرُ الجِبالَ وَ تَرَی الأرْضَ بارِزَةً و حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أحَداً وَ عُرِضُوا عَلی رَبِّکَ صَفّاً لَقَدْ جِئْتُمُونا کَما خَلَقناکُم اَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ اَلَّن نَجْعَلَ لَکُم مَوْعِداً وَ وُضِعَ الکِتابُ فَتَرَی المُجْرِمینَ مُشْفِقینَ مِمّا فِیْهِ وَ یَقُولُونَ یا وَیْلَتَنامالِ هذَا الکِتابِ لاَیُغادِرُ صَغِیرَةً و لاَکَبِیرَةً اِلاّ اَحْصیها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً». آن‌چه امروز از ما به تدریج در صورت عمل صادر می‌گردد[3]، فردا به یک‌بار در صورت جزای ما بر ما ظاهر گردد اگر صورت عمل نیک بوده باشد، جزا نیک نماید، و اگر بد بوده باشد، بد نماید. و اگر سؤال کند که از این معنی استشمام آن می‌رود که جزا از عمل تخلّف نداشته باشد، و وجوب جزا که معتزله در شأن واجب تعالی می‌گویند عندالتّحقیق به همین معنی راجع است؟، جواب آن است که ظهور عمل به صورت جزا دو حال دارد. یکی تمثّلی و یکی تحققی. و عرض اعمال که مخبر صادق از آن خبر داده است، اشارت است به سوی حال تمثّل عمل در صورت جزا، نه تحقق جزا؛ چه بعد از عرض، خداوند کردگار که فاعل مختار ست، حکم فرماید، و ممثّل در شأن کافر، محقّق دایمی گردند. و در شأن عاصی به حکم «یَفْعَلُ اللّهُ مَا یَشاءُ»، و «یَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ»، اگر خواهد ممثّل، محقّق مؤجّل دارد، و اگر خواهد به نور رحمت آن ظلمت بپوشانند، و تبعات از او فروریزانند. و مَا در شأن مؤمن مطیع، وعده به تحقّق جزای نیک داده است و «الکریم اِذا وَعَدَ وفی[4]، وکیف لا، وهواکرم الاکرمین و ارحم الراحمین». و از این کلمات که رانده شد، معلوم گردد که اجمال و تفصیل که ناظم در این باب

---

۱. «د»: (الحمدللّه... الرحیم) را ندارد. ۲. «ج»: (ملک) را ندارد. ۳. «د»: می‌شود. ۴. «د»: وفا.

گفته چه معنی دارد یعنی صورت‌های اعمال که ساعةً فساعةً از ما مفصلاً صادر می‌گردد، چون برسر هم حساب کنند به اعتبار بیست و چهار ساعت، تقریباً اعمال یک شبانه روز باشد، بعضی عمل روز و بعضی عمل شب. چه هر یک از عمل شب و عمل روز [را] جداجدا ملایکه از بهر جمع کردن و ادّخار روز قیامت رفع می‌کنند و در حدیث آمده است که: «یَرْفَعُ إِلَیْهِ عَمَلَ اللَّیْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهارِ وَ عَمَلِ النَّهارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّیْلِ» و صورت‌های اعمالی که در سی روز، [می‌شود] واقع عمل یک ماه باشد، و آنچه در دوازده ماه واقع شود، عمل یک ساله، تا در روز جزا که قدر او پنجاه هزار سال است، اعمالی که در اعمار ما به تدریج از ما صادر شده باشد به یک‌بار در صور حسنه و قبیحه ـ آنچه عمل اقتضای آن کرده باشد ـ بر ما عرض کنند. پس آن معروض مجمل این مفصّل معمول باشد. و از اینجاست که در حدیث آمده است: «إنّما هی أعمالُکُمْ تُرَدُّ إلیکم». روزی که در او معمول صادر است، روز دنیاست؛ و روزی که در او معرض واقع شود، روز آخرت. پس چگونه توان گفت که مراد از آن روز همین روز است؟ امروز آن روز است که در او آمده است که «وَ لَقَدْ عَلِمتمُ النَّشْأَةَ الْاُوْلیٰ» و فردا آن روز که در او وارد شده که «وَ أَنَّ عَلَیْهِ النَّشْأَةَ الاخری» ناظم چون اشارت کرد به فرق میان روز عمل که در دنیا واقع است، و روز جزا که در آخرت ثابت است، می‌خواهد که در تحقیق وقوع روز جزا تمثیلی نماید که، ما در نفس خود که بنی آدمیم، صفاتی می‌یابیم که چون آن صفات ظاهر شد، مرگ ما ثابت گشت و عمر ما آخر شد، و قیامت صغری به ظهور پیوست. چه در حدیث آمده است که «مَنْ مٰاتَ فَقَدْ قٰامَتْ قِیامَتُهُ» و مراد این قیامت است. پس مثل این صفات چون در عالم ظاهر شود، مرگ او باشد، و [در] انقضای عمر او قیامت کبری به ظهور پیوسته باشد و شک نیست که ظهور نشئهٔ آخرت، عموماً موقوف

---

۱. ن: ما.

انقضای نشئه‌ی دنیاست عموماً. پس می‌فرماید: تمثیل.

اگر خواهی که این معنی بدانی   تو را هم هست مرگ و زندگانی

زهرچ آندر جهان از شیب و بالاست   مثالش در تن و جان تو پیداست

چه حضرت حق ـ سبحانه و[1] تعالی ـ می‌فرماید: «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَفِیْ أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»، پس مثال قیامت ـ که از آیات کبری است در عالم آفاق ـ، باید که در عالم انفس توان یافت؛ و آن این است که ناظم نشان می‌دهد (بیت[2]).

جهان چون تُست یک شخص معیّن   تو او را گشته‌ای جان، او تو را تن

هر چه در شخص تو ظاهر شود ـ که انسان صغیری ـ، بدان که مثل آن در جهان ـ که انسان کبیر است ـ، تحقّق دارد؛ چه وجود انسان صغیر، نسخه‌ای است منتخبه از وجود انسان کبیر انسانی که جهان است چون عامّی ست، و انسان صغیر که آدمی است در تحت او چون خاصّی. لازم است که هر چه در عام بود در خاص یافت شود ـ بدون العکس ـ. در انسان صغیر مرگ می‌یابیم و در انسان کبیر هر آینه باشد،[3] امّا لازم نیست که هر مرگی که در انسان صغیر گردد، در انسان کبیر یافت شود. ناظم می‌گوید:

سه گانه نوع انسان را ممات است   یکی هرلحظه وان برحسب ذات است

که ذات انسان به اعتبار آنکه جوهری است متعیّن؛ و جوهر بی عرض، عین ندارد؛ و «العرض لایبقی زمانین» هر لحظه[4] نیست شود (بیت).

دو دیگر زان ممات اختیاری است   سیوم مردن مر او را اضطراری است

موت اختیاری آن است که امور دنیویّه‌ی غیرضروریّه مثل جاه و مالا[5] یعنی فی‌الجمله که برکسب آن قادر باشد، به اختیار بگذارد. چنانچه مردگان بی‌اختیار آن را رها کرده‌اند، و حواس از تصرّف در آن به اختیار باطل کند. چنانچه بطلان حواس مردگان بی‌اختیار بلکه به اختیار نظر از

---

۱. پا: (سبحانه و) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: نیز. ۴. پا: زمان. ۵. دا: مالا

اضافه‌ی فعل به سوی خود قطع کند، چنانچه بی‌اختیار هیچ فعل به سوی مردگان اضافه ندارد. و مدت اضطراری او آن است که حق‌تعالی که فاعل مختار است، آلات تصرّف روح او قطع کند، و روح را از بدن به قطع تعلّق مفارقت دهد. و آن آلات قوّت‌هایی می‌باشد که در جسم آدمی موجودند، و به اجل او مفقود می‌گردند. معلوم شد که آن سه مرگ که به سوی آدمی اضافه می‌توان یافت کدامهاست؟ و چون مرگ، زندگی [را در] مقابل دارد، در برابر سه نوع موت، سه نوع حیات در تصوّر توان آورد. چنانچه ناظم می‌گوید[1] (بیت[2]):

چو مرگ و زندگی باشد مقابل   سه نوع آید[3] حیاتش در سه منزل

در برابر موت اوّل که انسان را به حسب ذات هر لحظه واقع است، حیات او آن باشد که جوهر ذات او با اعراضی که متجدّد می‌شود، هر لحظه تجدّد یابد. و در برابر موت دوّم که موت اختیاری است، حیات او آن بود که به انقطاع تصرّف و در رسوم این عالم، دیده‌ی دلش به سوی عالم غیب گشاده گردد، و آگاهی تمام از جامعیت اسمای الهی حاصل کند، و حقیقت زندگی خود این آگاهی است. و در برابر موت سیّوم، حیاتی است که مردگان را که زنده کنند، به آن حیات برسند؛ حیات آخرت که هرگز آخر نشود. از این سه گونه موت که گفته شد، موت اختیاری مخصوص به آدمی است، که جهان با قطع نظر از آنکه انسان [را] جزو او [محسوب] دارند آن ندارد، زیراکه جمادات و نباتات خود اختیار ندارند تا موت اختیاری در شأن ایشان تواند بود. و حیوانات عقل ندارند که نظر به غایت شریف که علم به جامعیّت اسمایی است، این موت اختیار کند. و امّا جنّیان موت اختیار نمی‌کنند، چه سنّت الهی نیست که ایشان از جمع اسمای الهی آگاهی یابند و در شأن جنّ، حق تعالی فرموده است که «ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَ ما كُنْتُ مُتَّخِذ

---

۱. د: گوید. ۲. د: (بیت) را ندارد. ۳. د: آمد.

المضِلِّیْنَ عَضُداً» بلی، بعضی از ایشان مطیع‌اند و به وجود طاعت [۱]، شوق به سوی آگاهی از جمع سما ند رند؛ چه گفته شد که حق تعالی در جبلت ایشان این معنی نهاده است. و مَلَکْ نیز این موت ندارد؛ چه ملایکه دو قسم‌اند: مهیّمین [که] غرق انوار عظمت‌اند، و خود را از آن عالم منقطع نمی‌توانند کرد، تا آن قطع موت اختیاری ایشان باشد؛ و مُوَکَّلان که از آنچه به آن مامورند، تجاوز به انقطاع ندارند. بِسِمَتِ طایفه‌ی اولی «وَ تَرَی الْمَلٰائِکَةَ حٰافِّیْنَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ»، و صفت فرقه‌ی اخری «لاٰ یَعْصُوْنَ اللّٰهَ ما اَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُوْنَ ما یُؤْمَرُوْنَ». ناظم ـ قدّس سرّه [۲] ـ در خصوصیت موت اختیاری به نشئه‌ی انسان می‌فرماید که (بیت [۳]).

جهان را نیست موت اختیاری — که آن از جمله‌ی عالم تو داری

دو موت دیگر از این انواع سه‌گانه که ذکر رفت که جهان انسان در آن شریک است، این است که ناظم در این بیت می‌گوید که (بیت [۴]).

ولی هر لحظه‌ی گردد مبدّل — در آخر هم شود مانند اوّل

یک موت او، تبدّل هر لحظه [ای نی است] که جزای او متجدّد می‌شود چنانچه در سابق ذکر رفت؛ و موت دیگر آنکه دوره‌ی او آخر شود، و اجزاء و آلات او از هم فرو ریزد، و کارخانه‌ی او فروپیچیده گردد و انسان باید که تغیّراتی که در موت عالم به اقتضای مر[۵] او موعود است، در موت طبیعی خود مشاهده کند، تا در موت جهانش که در روز حشر واقع است، تردّد نماند؛ و آن تغیرات از این قبیل است که کوه و درخت و زمین و آسمان و آفتاب و ماه و ستارگان و دریا و صحرا همه از وضع خود بگردد، و آدمیان همه سرگردان و مضطرب گردند، چون پروانگان که نه به آتش، می‌توانند [۶] بود، و نه بی‌آتش. همه از هول آن روز از هم گریزان؛ و

۱. د: اطاعت. ۲. د: «قدّس سرّه» را ندارد. ۳. پا: (بیت) را ندارد. ۴. بعضاً؟
۵. د: (امر) را ندارد. ۶. د: نواند.

چگونه در اضطراب باشند که کوه گران ز تاب آن روز چنان می‌شود که پشم شیده. قال الله تعالی: «یَوْمَ یَکُونُ النَّاسُ کَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَکُونُ الْجِبَالُ کَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ». (بیت):

هر آنچه[1] گردد اندر حشر پیدا ز تو در نزع می‌گردد هویدا
تن تو چون زمین، سر آسمان است حواست انجم و خورشید جان است
چو کوه است استخوانهایی که سخت است نباتت موی و اطرافت درخت است
تنت در وقت مردن از ندامت بلرزد چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره گردد حواست همچو انجم خیره گردد
مسامت گردد از خوی همچو دریا تو در وی غرقه گشته بی‌سر و پا
شود از جان‌کنش ای مرد مسکین ز سستی استخوانها پشم رنگین
به هم پیچیده گردد ساق با ساق همه جفتی شود از جفت خود طاق
چو روح از تن به کلّیت جدا شد زمینت قاع صفصف لاتری شد
بدین منوال باشد حال عالم که تو در خویش می‌بینی در آن دم

جهان و انسان هیچ یک از مرگ نرسته‌اند، پس آدمیان دل در چه بسته‌اند؟ چون حال مجموع کاینات[2] در فنا و زوال بر یک[3] وتیره افتد، چنانچه مرتی[4] که به جزو راه می‌یافت به کل راه می‌یابد، مقرّر باشد که حقیقت بقا حق را ثابت بود و بس. بلکه بقای دایم عین حق بود که اگر امری زاید بر ذات تصوّر افتد مغایر او از همه وجهی، آن مغایرت من کل الوجوه در توحید قدم قادح بود و نیز فرقی میان وجود و بقا در این حقیقت نیست و همچنین من حیث المعاینه هیچ فرقی میان وجود و موجود ایضاً نه، پس لازم آید که بقا و باقی نیز در این مشهد یکی باشد گوییا ناظم ـ قدس سرّه[5] ـ به این ملاحظه می‌گوید:

بقا حق است و باقی جمله فانی است بیانش جمله در سبع المثانی است

و مراد از سبع المثانی قرآن است، و از جمله‌ی آیات قرآن مجید و

---

۱. د: آنچ. ۲. د: ممکنات. ۳. د: (و) را ندارد. ۴. پ: مرئی. ۵. د: (قدس سره) را ندارد.

فرقان حمید در این مثال، آیت «کُلُّ مَنْ عَلَیْها فَانٍ وَیَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإکْرام» معدود است، و انسب آیت، «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إلاّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُکْمُ وَ إلَیْهِ تُرْجَعُونَ» است[1] و آیت «بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ» اگرچه صلاحیت آن دارد که در مثال زوال خلق آورده شود، می‌تواند بود که نیز مثال وجود خلق باشد. و این وجود مجازی که تا نیامده است رفته است، و تا حاصل است زایل است، و همواره این وجود و زوال به حسب تلازم از دریای تجلّی شیوه‌ی ظهور و خفای حُباب در عین آب دارد، چنانچه در دریا از دریا بر دریا نقوشی پیدا می‌گردد که آن را امواج بحر می‌دانند. تجلی دایمی از باطن حقیقت تافته با هم ایجاد و تکمیل ظهور در صورتی چند می‌کند که آن را شئون و افعال می‌خوانند، و به رسم اعدام و تبدیل بارخفایی می‌یابند. و حاصل این کلمات این است که ناظم نظم[2] فرموده (بیت[3]):

به کُلُّ مَنْ عَلَیْها فان بیان کرد   لَفی خَلْقٍ جَدید هم عیان کرد

و خلق جدید را در جهان کبیر عموم از یک فرد انسان به حد تبیین رسانید[4] که گفت (بیت[5]):

بود ایجاد و اعدام دو عالم   چو خلق و بعث نفس ابن آدم

قالَ تَبارَکَ وَ تَعالی: «ما خَلْقُکُمْ وَلا بَعْثُکُمْ إلاّ کَنَفْسٍ واحِدَةٍ» تجدّد کلّ عالم امری است واقعی، چنانچه تجدّد بعضی از او. اینقدر هست که امتدادی که از توافق اجزای بعضی اشیا اعتبار می‌رود و آن را عمر و بقا خوانند، به نسبت با آن امتداد در بعضی دیگر تفاوت دارد؛ چه بعض افراد نبات دیرتر پاید کبعض افراد حیوان، و بعض اجسام، دیر متلاشی شوند کبعض دیگر، و تغیّری که در مادیّات توان یافت[6]، در مجرّدات نتوان یافت. و از این تفاوت که در امتدادات اشیای مختلفه ظاهر است، لازم

۱. پا: (است) را ندارد. ۲. پا: ناظم نظم. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. دا: رسانیدند. ۵. ایضاً.
۶. پا: (یافت) را ندارد.

نمی‌آید که تفاوت باشد در میان ایشان به حسب تجدّدی که [هر] لحظه در جزوی امثال واقع است، بلکه در تجدّد[1] دائمی همه مساوی‌اند چنانچه ناظم گفت:

همیشه خلق در خلق جدید است　　وگرچه مدّت عمرش مدید است

همیشه فیض فضل حق تعالی　　بود از شأن خود اندر تجلّی

به فیض فضل، آن تماشی می‌خواهد که در مراتب وجود پیوسته هست، تمام و فراخور، نه به شرط استحقاق اند روی استعداد؛ بلکه مُستحقّ و مُستعدّ او و هر یکی به قدر خویش نصیبی می‌برند و در حس، این معنی را مثالی هست که[2] شعاع آفتاب بیرون از قدر روزن می‌تابد، امّا هر یک از روزن آن قدری از آن به خود مخصوص می‌یابد، و این اختصاص تابع استحقاق و استعداد است و ظهور فیض فضل مذکور از مقتضیات ذات واجب تعالی است که آن را شئون ذاتیّه و اسماء الهیّه خوانند. کما قال جلّ جلاله «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، و این ظهور را طایفه‌ای تجلّی خوانند، و ظهور افعال را تجلّی افعال، و ظهور اسما و صفات را تجلّی اسما و صفات، و ظهور ذات را تجلّی ذات. و هرگز نباشد که این تجلّیات بی‌یکدیگر باشند، لیکن تا نظر صاحب مشاهده چگونه افتد ملاحظه‌ی آنچه در نظر او بیشتر بود، تجلّی را به آن نسبت کند، و تجلّی فعلی هر لحظه ظهور مجدّد می‌شود، و محلّ ظهور مبدّل به حکم «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» پس از طرف واجب تعالی ظهور فعل مجدّد، تسمیه به ایجاد می‌یابد، چه حق تعالی به ظهور خود آن را یافت کرده و از جانب ممکن الوجود قبول اثر مجدّد تسمیه به تبدل یافته. چنانچه گفت:

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل　　وزین جانب بود هر لحظه تبدیل

و هر مظهری را، به اعتبار این ظهور، دو نسبت هست: یکی آنکه این ظهور مجدّد را در او ابتدایی و نهایی باشد؛ و دیگر آنکه ظهور او در

---

۱. ب: (که... تجدد) را ندارد. ۲. پا: (تمام... که) را ندارد.

و ابتدا باشد و انتها نباشد. حال ظهور اوّل را دنیا خوانند، و امتداد ظهور ثانی را عُقبا؛ و اوّلین را نسبت به ممکن دهند، و چون امری است منتهی، فانی بود؛ و دومین را نسبت به سوی واجب تعالی کنند، و چون امری است غیرمنتهی، باقی باشد. از این جا ناظم می‌فرماید که: (بیت)[1]

ولیکن چون گذشت این طَور دنیا بقای کلّ بود در دار عُقبا

که هر چیزی که بینی بالضرورت دو عالم دارد از معنی و صورت

وصال اوّلین عین فراق است مر آن دیگر زعندالله باق است

یعنی صورت شیء را که نسبت به تعیّن او دارد، به قید امکان، ظهوری است، و آن وصلی است با قطع، چه ظهوری است منتهی و معنی‌اش را که نسبت به حقیقت او دارد به سرّ وجوب و آن ظهوری است غیرمنتهی، وصلی است بی قطع و دایمی [و] باقی و تمامی این بیت از کریمه‌ی قرآن معلوم توان کرد که حضرت عزّت ـ تعالی شأنه ـ می‌فرماید «ما عِندَكُمْ يَنفَدُ وَما عِندَ اللَّهِ بَاقٍ» و باید دانست که از هستی در این دو ظهور منتهی و غیرمنتهی که گفته شد، تعبیر به بقا کنند. در ظهور منتهی آن بقا به مجاز اطلاق یافته باشد، چه تا توافق اجزای مظهر هست و تعیّن خاص مرتفع نشده است، می‌گویند که مظهر باقی است و بقا که هستی است، و چون توافق اجزا نیست و تعیّن خاص برخاسته است می‌گویند که مظهر نیست و بقا که هستی است آنجا نیست. و امّا در ظهور غیرمنتهی، آن بقا به حقیقت اطلاق یابد، چه رفع تعیّن آنجا نیست، زیرا که هرگز در آن ظهور، تخالف اجزا در آن[2] متصوّر نیست. و از ظهور اوّلین به واسطه‌ی تخالف اجزا، فنای مظهر او معلوم شود، و هم از او به قیاس تقابل ظهور آخرین و بقای مظهر او روشن گردد. و توان گفت که در ظهور اوّلین بقا سایر است، چه مظاهر فانی‌اند و تعیّنات مرتفع. و در ظهور آخرین، بقا ساکن؛ چه مظاهر باقی‌اند و تعیّنات غیرمرتفع. و حقیقت این سخن آن

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (در آن) را ندارد.

است که ممکنات به خود نیستند و به حق هستند در عالم خود که نیستند بقای مضاف به ایشان اعتباری باشد، و سایر را عالم شمارد و در عالم حق که هستند بقای مضاف به ایشان حقیقی بود، و ساکن در آن عالم که عالم حق است و متمّم این معنی است سرّ آیه‌ی کریمه‌ی «کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» ناظم می‌فرماید که بیت[1].

مظاهر چون فتد بر وفق ظاهر — در اوّل می‌نماید عین آخر

یعنی از ظهور اوّلین می‌توان دانست که ظهور آخرین ـ چنانچه گفته شد ـ متحقّق است و مراد از قید بر وفق ظاهر، موافق اجرای ظاهر است چند روزی، و دیگر تخالف و از او دانسته می‌شود که مقصد او را به این محل خواهد بود نظر به تقابل، و در نشئه‌ی اوّل، بقا سائر است[2] و در نشئه‌ی آخر، ساکن. چنانچه گفته شد بر طبق نظم، ناظم می‌گوید (بیت)

بقا اسم وجود آمد ولیکن — به جایی کو بود سایر چون ساکن

یعنی بقا را دو صفت هست صفت سیر ـ و آن در جایی است که مظاهر فانی‌اند، و صفت سکون ـ و آن در جایی است که مظاهر باقی‌اند، پس تشبیه کرد اطلاق بقا را در اوّل، به طلاق بقادر ثانی بی‌قید، به[3] آنکه بقای سایر چون بقای ساکن باشد، و الله اعلم. چون معلوم شد که بقا اسم هستی است، دو اعتبار دارد یکی سیر و دوم سکون، و منتهای سیر، سکون است هر چه از سیر به سکون رسد، از قوّت به فعل منتهی شده باشد و آنچه بقادر او[4] سایر بود و او فانی، دنیا بود، و آنچه در او[5] بقا ساکن بود و او باقی، آخرت بود و به مقتضای سیر بقادر این فانی، یا سایر را این فانی، حالت‌ها و صفت‌ها روان باشد به سوی آن باقی، که بقا در او ساکن است و چون بقا از این سیر به انجام رسد، آنچه با او بود از حالت‌ها و صفت‌ها همه به انجام رسیده باشد، و آن انجام، منتهای سیر بود و هر

---

۱ پا: (که بیت) را ندارد. ۲ پا: خواهد بود. ۳ دا: (به) را ندارد. ۴ دا: در اوست.
۵ پا: (در او) را ندارد.

چه ان میر بود آنجا تمام به ظهور آمده باشد و فی‌الحقیقة آنچه به قیامت منتهی شده و ظاهر گشته، به حق منتهی است؛ چه قیامت به نشئه‌ی خود به حق منتهی است. قال الله تعالی: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ السّاعَةِ اَیّانَ مُرْسیٰها فیمَ اَنْتَ مِنْ ذِکْریٰها اِلیٰ رَبِّکَ مُنْتَهیٰها» و از اینجاست که هر علم که از ما صدور می‌یابد، چون تخمی است که به مقتضای: «اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْآخِرَة»، در زمین زمان می‌افتد، و به صورت نشو و نمای ملکة[1] و اقتدار، به حدّ تمامی می‌رسد؛ و چون عمل تمام شد نشوونمای ملکه و اقتدار[2] آخر شده است، و باری که می‌داد، به‌یک‌بار داده است. چنانچه ناظم می‌گوید (بیت):[3]

هر آنچ[4] آن هست بالقوه در این دار به فعل آید در آن عالم به یکبار
ز تو هر فعل کاوّل گشت ظاهر بر آن گردی به باری چند قادر
به هر باری اگر نفع است اگر ضرّ شود در نفس تو چیزی مدخّر

و در امثال، ادّخار ملکات خیر و شرّ در نفس، و ظاهر شدن آن آخر الامر به یک بار، ناظم ـ قدّس سرّه[5] ـ این ابیات می‌گوید (بیت):[6]

به عادت حالها با خوی گردد به مدّت میوه‌ها خوشبوی گردد
از آن آموخت انسان پیشه‌ها را در آن ترکیب کرد اندیشه‌ها را

در یوم آخر که نفس از استعمال آلات دست تصرّف کشیده و در کارخانه‌ی اعمال او آنچه تمام شده است[7] تمام شده، ملکات مدخّره همه به صورت افعال و اقوال در نفس پیدا بود. چنانچه ناظم[8] گفت (بیت):

همه افعال و اقوال مدخّر هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن شود عیب و هنر یکباره روشن

یعنی اگر اعتبار قطع تعلّق نفوس انسانیه از ابدان می‌رود، تمام ملکات آن نفوس از آن نفوس ظاهر بود؛ اگر ملکات، کمالات بود مسمّی

---

۱. د: ملکه. ۲. د: (به حدّ... اقتدار) را ندارد. ۳. د: (بیت) را ندارد. ۴. د: آنچ.
۵. د: (ناظم قدّس سرّه) را ندارد. ۶. د: (بیت) را ندارد. ۷. د: شدنیست.
۸. د: (ناظم) را ندارد.

به خیر، و اگر ملکات نقیض بود مسمّی به شرّ. و در جواب کسی که گوید که ظهور این ملکات به یکبار در نفوس، چون مفروض در حالت قطع تعلّق نفوس است، مسلّم آن است که حشر جان باشد و حشر تن نباشد چنانچه ناظم ـقدّس سرّه[1]ـ می‌گوید

تنت باشد و لیکن بی‌کدورت که بنماید ازاو چون آب، صورت

و از این جواب معلوم شد که ناظم به حشر تن قایل است، امّا از کیفیّت صفاکه در او گفت به تلویح می‌توان دانست که او میل به اثبات بدن مکتسب دارد که آن صورتی مثالی باشد نه مادّی، و در او نفس با ملکات نمایش داشته باشد، چنانچه صورت در آب. اگرچه می‌توان گفت که چرا نشاید که از رفع کدورت نه آن خواسته باشد که مادیّت مرتفع بود، بلکه مراد آن بود که لطافتی در موادّ بدن حاصل شده باشد مناسب عالم آخرت، که هر چه در نفس مدخّر بود، به واسطه‌ی تعلّق نفس به آن بدن لطیف، در او همه ظاهر شود، چنانچه صورت شمس که در آب صافی یا آنکه مادّی است می‌نماید، به هر هیأت و صفت که دارد، که اگر آفتاب منکسف است با کسوف می‌نماید و اگر منکشف است به انجلا می‌نماید. و چنانچه اینجا حلول نیست و نمایش هست به واسطه‌ی تقابل، آنجا نیز حلول نباشد، و ملکات نفس در بدن لطیف ظاهر باشد، به سبب تعلّق نفس با بدن گرتی دیگر به جای تقابل شمس با آب صافی، و اللّه اعلم بعقاید المسلمین. و در تأکید سابق می‌گوید (بیت[2])

همه پیدا شود آنجا ضمایر فروخوان آیه‌ی «تبلی السّرایر»

از قرائت آیت مذکوره، غرض اقامت دلیلی نقلی است مطابق آنچه ذکرکرد از تنبیه عقلی در ادخار ملکات نفس در این نشئه و اظهار مدخّرات او در آن نشئه. و آیت مذکوره در قرآن مجید از تتمه‌ی قولی است که در تقریر حشر و نشر وارد شده است، وَ هُوَ هذا، قالَ تبارَكَ و

---

۱. دا: (چنانچه ناظم قدّس سرّه) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

تعالی: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرائِبِ إِنَّهُ عَلى رَجْعِهِ لَقادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ». چون فرمود که ملکات مدخّره در نفس به تکرار در عالم آخرت نمایش کند، گویا سائلی در معرض تفحّص است که بعد از آن حال بر چه وجه باشد، و آن ملکات و اخلاق نفس چنانچه در عقاید شرعیّه آمده است، صور مادیّه لبس کنند یا نه؟ و در این مبحث باشد که بحث از تجسیم اعراض کنند. پس ناظم بیان مسئله‌ی مقدّر می‌فرماید و تجسیم اعراض مستبعد نمی‌داند، و تشبیه بر طور امکان آن فی الجمله می‌فرماید، می‌گوید (بیت[۱]):

دگر باره به وفق عالم خاص شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
چنان کز قوّت عنصر در اینجا موالید سه گانه گشت پیدا

یعنی چنانچه عاقل را شبهه نیست که اگر در قوّت خاک و آب و باد و آتش نبودی که بعد از امتزاج، معدن و نبات و حیوان می‌تواند [شد]، این موالید سه گانه هرگز ظهور نیافتی؛ پس ظهور موالید به حقیقت از قوّت عناصر است، باید که شبهه‌ای نباشد در آنکه اجسام و اشخاص خود در عالم اعراض بالقوّه بود و بالفعل می‌شوند. و این معنی را بزرگان صوفیه، مثالی گفته‌اند و از تجسیم اعراض همان خواسته که از مثال مفهوم می‌گردد. صورت مثال آنکه روح را با روح اندیشه‌ی صحبت می‌شود، و از آن اندیشه، صحبت تولّد می‌یابد، و از صحبت، نطفه، و[۲] از صلب روح به رحم زوجه منتقل می‌شود، و نطفه پرورش می‌یابد، و جنین می‌گردد، و می‌زاید، و طفل است، و بالغ می‌شود. و همان اندیشه که امور مذکوره بر او مترتّب است، و در این میان عَرَضی به صُوَر جواهر بر آمد، و دیگر به صورت عرضی خود و مقیّد اضافات و نسبت را هرگز این معنی با آنکه وضوحی دارد، مسلّم نیفتد و گوید که این معنی نه تجسیم عرض است، خیر، این تشبیهی است تا که متنبّه شود، نه الزامی است تا مناقشه برسر آن

---

۱. «دا» (بیت) را ندارد. ۲. «دا» (و) را ندارد.

رود. و بر تلوین تنبیه نظم می‌گوید (بیت)

همه خلاق تو در عالم جان گهی انوار گردد گاه نیران

می‌تواند بود که ازین انوار و نیران، جزاء و شرور منشئه قصد کرده باشد در نفوس ستّه و بنابر معنی اثبات بدن لازم نباشد، و مذهب او مذهب حکیم نبود. و می‌شاید که مراد آن بود که آنچه در نفوس و ارواح ادّخار یافته است از ملکات حسنه و قبیحه به تعلّق ـ چنانچه در اندیشه‌ی محب از روحی معروض گشت ـ انوار و نیران محسوسه گردد و آن انوار و نیران را ناچار محالّی باید که جواهر و اجسام مناسبه باشد، و در آن عالم که اعراض، اجسام و اشخاص شود، و بعض نفوس و ارواح با آنکه تعلّق به ابدان مادّیه یا ابدان مکتسبه دارند، از قیود نسب و اضافات بیرون آمده‌اند، نه چنانچه این عالم که در او مقیّد نسب و اضافات‌اند. قال تعالی «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» لاجرم آن بعض از تعیّن خود از نظر غایب شده به حیثیتی که گویا در نظر ایشان همه‌ی تعیّنات از عین هستی واحد ارتفاع یافته است. پس هستند در آن نظر و نه مقیّدند به تعیّن خود و صفات تعیّن. و از اینجا توان گفت که سراپای ایشان دل گشته، و این حالت که قوّت‌ها همه یکی شود و تمییز میان ایشان نماند، با همگی شخص ادراک شود، بی‌رفع تعیّن خود از نظر، ممکن نیست. پس لطف الهی از برای مشاهده‌ی بقا، به عطای حالتی چنین، ایشان را دستگیری می‌فرماید، و بر ایشان در اثبات حق تعالی تجلّی می‌کند چنانچه در این ابیات که می‌آید، ناظم قدّس سرّه[1] نظم داده است:

تعیّن مرتفع گردد ز هستی نماند در نظر بالا و پستی
بود پای و سر و چشم تو چون دل شود صافی ز ظلمت صورت گِل
کند از نور حق بر خود تجلّی ببینی بی‌جهت حق را تعالی

---

۱. پا (سرّه) را ندارد

جهت از نسب و اضافات اعتبار می‌یابد، و از نظر ایشان تعیّن و نسب و اضافات مرتفع است. پس جهت چگونه تواند بود، و در نظر بی‌جهت، به سوی منظور مطلق، لذتی است که تعبیر از آن نتوان کرد. تا ناظم می‌گوید (بیت[1]):

دو عالم را همه بر هم زنی تو ندانم تا چه مستی‌ها کنی تو

و آن مستی هر آینه از شراب تجلّی بود که ساقی آن خدای باقی است. قال تعالی: «وَ سَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً». ببین که ناظم ـ قدّس سرّه ـ چه خوش گفت:[2]

سَقٰهُمْ[3] رَبُّهُمْ چبود بیندیش طهوراً چیست؟ صافی گشتن از خویش

زهی شربت، زهی لذّت، زهی ذوق زهی دولت، زهی حیرت، زهی شوق

خوشا آن دم که ما بی‌خویش باشیم غنیِ مطلق و درویش باشیم

نه تن، نه عقل، نه دعوی، نه ادراک فتاده مست و حیران برسر خاک

بهشت و حورو خلد اینجا چه سنجد؟ که بیگانه در این خلوت نگنجد

از آنچه گذشت معلوم می‌گردد که مراد ناظم آن است که چون تعیّن خود از نظر ناظر مرتفع شود، صفات او همه مسلوب بود، بلکه همه‌ی تعیّنات عالم کثرت؛ و آنجا نور وحدت متجلّی باشد. و ناظر این تجلّی، یابنده‌ی تجلّی بود، و یابنده‌ی ماسوی اللّه نبود، و این است حقیقت لقا و غنا و فقری[4] که ناظم با هم اینجا در وصف صاحب مشاهده جمع کرده اشارت است به آنچه یکی از طایفه گفته است که «الفقرُ احتیاجٌ ذاتیّ و فیه استغناءٌ تامّ»، تا اشارت بود با آنکه معامله‌ی او در این شهود به نور واجب به سرّ «بی یسمع و بی یبصر» واقع است، و از این رو غنی مطلق است، و نسبت امکانی نیز باقی است، اگرچه در نظر نیست؛ و از این جهت درویش است. و چون تعیّن جزیی او از نظر برخاسته است، ادراک جزیی که تابع تعیّن جزیی است، نیز مرتفع بود تا تناقض میان آنکه

---

۱ د: (بیت) را ندارد. ۲ د: چه گفته. ۳ د: شعیهم ۴ د: فقر

سرتاپای او ادراک باشد و ادراک نباشد، لازم نیاید. و چون سرتاپای [او غرق] ادراک است و مشاهده‌ی بقا می‌کند، می‌توان گفت که وجه[1] وحدت بی‌ملاحظه‌ی جهت کثرت در نظر دارد، و از آن وجه لذّتی که با او می‌رسد، شرابی است که کاسه‌ی او همان وجه باقی است. ناظم از این گفت:

چو رویت دیدم و خوردم از آن می   ندانم تا چه خواهد شد پس از وی

از این معنی که کاسه‌ی شراب تجلّی «القاهم» وجه بقا باشد، موافق مطلع قصیده‌ی «ابن فارض» است ـ قدّس سرّه[2] ـ [که] می‌گوید، شعر:

سَقَتنی[3] حُمَیّا الحبّ راحةُ مُقلَتی   وکأسی مُحیّا مَنْ عَنِ الحُسْنِ جَلَّتِ

صاحب مشاهده که به مشهد این وصل رسید و هجران به قطع انجامید، زبان[4] وقت او این همه شکر ادا می‌کند که «اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذیْ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ اِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَکُورٌ» لیکن غمی دیگر روی می‌نماید که مبادا چهره‌ی این لذّت وقتی از اوقات در پرده‌ی تواری ماند، فریاد می‌کند. و چنانچه ناظم گفت، می‌گوید، بیت:[5]

پسِ هر مستیی[6] باشد خماری   دراین اندیشه دل خون گشت باری

چون گذشت که ماسوی الله از نظر صاحب مشاهده مرتفع می‌شود، این سخن مستلزم آن است که اثبات ماسوی کرده باشند، و حقیقت واجب از حقیقت ممکن در دیده‌ی ادراک ممتاز گشته باشد. با آنکه از سخنان طایفه در سرّ توحید آن مستفاد می‌شود که جز وجود نیست، جای سؤال است که در تمایز با وجود، وحدت امر بر چه وجه متصوّر است، تا متفرّع بر آن تمایز گویند که مشاهده‌ی الله واقع شد و ماسوی الله از نظر مرتفع گشت؛ پس سؤال می‌رود و می‌گوید:

---

۱. دا: وجه. ۲. پا: (که) را ندارد. ۳. دا: سقتنی. ۴. پا: زبان. ۵. دا: (بیت) را ندارد.
۶. دا: مستی.

○ سؤال

قدیم و مُحْدَث از هم چون جدا شد
که این عالم شد، آن دیگر خدا شد؟

مراد از قدیم، اینجا حقیقتی است که وجود او از غیر نباشد؛ و مقصود از مُحْدَث، حقیقتی که وجود او از غیر بود. اوّل که واجب‌الوجود است نام او خدای است، و دوم که ممکن‌الوجود است، نام او عالم. امّا در میان این دو حقیقت همیشه تمایز ثابت است، چه واجب‌الوجود همیشه موجود است به اتفاق ناقلان و عاقلان و عارفان و عاشقان؛ و ممکن‌الوجود همیشه در اعتقاد بعض ناقلان و نظر بعض عاقلان و کشف تمام عارفان و ذوق جمیع عاشقان، معدوم است. امّا در اعتقاد بعض ناقلان از جهت قول پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه وآله[۱] وسلم ـ که فرموده است: «اَصْدَقُ کَلِمَةٍ قالها الْعَرَبُ قَوْلُ لَبیدٍ: اَلاکُلُّ شَیْءٍ ما خَلا اللّهِ باطِلٌ» و مراد از باطل اینجا، نه عبث است، چه در قرآن وارد شده است که: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً» پس مراد عدم باشد، و این ناقل اعتبار از معنی ثبوت می‌کند که از لفظ باطل که اسم فاعل است مستفاد است، نه ارتکاب مجاز به قرینه‌ی صارفه، تا نکته‌ی تحقق به میان آورد و گوید که اسم فاعل در موضع فعل مستقبل از جهت تنبیه به تحقّق زوال وجود اشیا فی‌المآل واقع است. و امّا در نظر بعض عاقلان از آن جهت ممکن‌الوجود، معدوم است، که در ادراک تا وجودی درمی‌یابد، به وجود بود. و اوّل که وجود است و اصل، متحقّق لذاته بود، و ثانی که عدم است و فرع، متحقق لغیره؛ و این متحقّق است که آن را ممکن‌الوجود می‌گویند. پس ممکن‌الوجود، عدم باشد، و واجب‌الوجود، وجود. و در کشف عارفان، امکان چون امری است نسبی، و ممکن به واسطه‌ی این، نسبت ثابت و نسبت فی الحقیقه وجود ندارد، پس ثابت به واسطه‌ی او نیز فی‌الحقیقه موجود نباشد. و در

---

۱. پ (وآله) را ندارد.

ذوق عاشقان، وجه باقی معشوق لم یزل و لایزال که وجه الوجود مطلق است، در تجلّی است؛ و در این تجلّی، ظهور چیزی دیگر ممتنع است، زیرا که این متجلّی قاهر است و سبحات نور او مجال ظهور غیر نمی دهد فی نفس الامر؛ اگرچه به اعتبار گفته شود که جز او وجودی دارد. و اگر صاحب ذوقی تأمّل کند در این کلمات قرآنی و بیّنات فرقانی که می آید، به یقین بداند که آنچه در ذوق عاشقان در آمده است نور حق که واجب الوجودش خوانی، ظلمت غیر که ممکن الوجودش[2] خوانی، مجال گنجایی ندارد، حق است. قال تعالی: «هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِه، وَ هُوَ الْحَکیمُ الْخَبیرُ، قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللهُ شَهیدٌ بَیْنی وَ بَیْنَکُمْ وَ اُوحِیَ اِلَیَّ هذَا الْقُرْآنُ لِاُنْذِرَکُمْ بِه وَ مَنْ بَلَغَ اَئِنَّکُمْ لَتَشْهَدُونَ اَنَّ مَعَ اللهِ آلِهَةً اُخْری قُلْ لا اَشْهَدُ قُلْ اِنَّما هُوَ اِلهٌ واحِدٌ وَ اِنَّنی بَریءٌ مِمّا تُشْرِکُونَ». این است سرّ افراد قدم از حدوث، علی سبیل الاجمال و الاختصار؛ و امّا علی طریق تفصیل من التفصیل، نظر در آیت هویّت باید کرد که می فرماید ـ عزّ من قائل ـ «هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ»، ای بکلّ شیء من اسمائه و صفاته و شئوناته و النّسب والاضافات و المسمّاة بآیاته. و بعد از این سخنان که گفته شد، عیناً طلب مقصود را شبهه ای در جواب صواب ناظم نباشد، که می گوید.

○ جواب:

قدیم و مُحْدَث از هم چون جدا نیست　　که از هستی است باقی دایما نیست

یعنی بر وجهی که سابق شد، چون قدیم بالذّات خداست، و آن است که هست، و محدث، عالم است و این است که نیست؛ آن یکی موجود حقیقی و این یکی موجود اعتباری، پس چگونه تفرقه باشد میان قدیم و محدث، و خداوند[3] و عالم؟ و محدث که عالم است، حقیقت او عدم است، متحقّق به واسطهٔ قدیم که خداست، و حقیقت او وجود

---

۱ ها (که) را ندارد. ۲ ها (خوانی الوجودش) را ندارد. ۳ ها: و خداوند

است. اینقدر هست که بر سبیل مجاز بر این معدوم که عالم است، موجود اطلاق می‌کنند. چنانچه به حسب حقیقت موجود بر خدای اطلاق نمند، و اطلاق موجود بر عالم علی سبیل المجاز از آن واقع می‌شود که دایم با تعقّل موجود، معدوم در تعقّل می‌آید. پس از آن هستِ ثابت در هستی، این نیستِ ثابت در نیستی، دایم باقی باشد، و این است معنی[1] «الباقی باق لم یزل و الفانی فان لایزال» که صوفیّه‌ی موحّده گویند. پس اگر حکم بر وجود موجود رود، موجود حقیقی خداست، و اگر حکم بر عدم معدوم رود، معدوم حقیقی عالم است. لاجرم نزد طایفه، چون حکم بر وجود عالم کنند، گویند اسمی است بی‌مسمّا؛ و موصوف به وجود جز خدای تعالی نیست. چنانچه ناظم ـقدّس سرّه[1]ـ گوید.

همه آن است و این مانند عنقاست جز از حق جمله‌اسمی[2] بی‌مسمّاست
عدم موجود گردد، این محال است وجود از روی هستی لایزال است

مراد ناظم از عدم در مصرع اوّل عین عالم است، و مقصود او از وجود در مصرع ثانی، ذات حق سبحانه[3] تعالی (بیت[4]).

نه آن این گردد و نه این شود آن همه اشکال گردد بر تو آسان

چون قلب حقایق محال است به عدم وجود شود و نه وجود عدم؛ نه ممکن، واجب گردد؛ و نه واجب، ممکن. پس حکم بر وجود ممکن مکن که روشن شد که معدوم است، و حکم به وجود واجب کن که پیدا گشت که موجود است. و وجود عالم اعتباری دان که ممکن الذّات است، وجود خدای، حقیقی که واجب الذات است. و این هنگام، مسئله‌ی مشکل تمیز میان قدیم و محدث و فرق میان خدای و عالم آسان شده باشد، اگرچه «یسیر علی من یسره الله علیه». و در تمامی تمیز مسئله‌ی فرق میان قدیم که خدای است و محدث که عالم است، ناظم مثال نقطه‌ی گردان آتش می‌آورد و تخیّل دایره از آن، تا قیاس رود که حق تعالی به

---

۱. د: (قدّس سرّه) را ندارد. ۲. د: اسم. ۳. پ: (سبحانه) را ندارد. ۴. پا: (بیت) را ندارد.

حقیقت وجود دارد، و عالم وجود جز به اعتبار ندارد؛ چه حق به حقیقت موجود است، و ماسوی الحق، معدوم. و اسماء ماسوی را مسمّای به حقیقت جز «حق نیست، و حق واحد به اسامی بسیار ذکر یافته است، و مراتب عالم اعتبار افتاده، و کثرات[1] متوهّم گشته. و لابد چون واحدی را مکرّر[2] ذکر کنند، کثیر نماید و کثرت نباشد الّا به اعتبار؛ و آنچه به حقیقت مذکور بود واحد باشد و بس. و منشأ اعتبار کثرات عالم، در عین وحدت حق، اعتبار یک نیستی است در مقابل یک هستی؛ و آن زمان فرض کردن که میان این هستی و نیستی علاقه‌ای است، به آنکه عکس آن هستی بر این نیستی می‌افتد علی الدّوام، و صورت آن هستی در این نیستی مشاهده می‌افتد مادام؛ چنانچه عکس از آفتاب در آب و صورت از ذی صورت در آینه؛ و نه یک بار این قضیّه واقع است، بلکه به علاقه‌ی مذکوره هر نَفَس این حال متجدّد می‌شود؛ و هر آینه به اعتبار تجدّد احوال صورت انعکاس اوّل باری شمرده می‌شود و دوم باری دگر و سیوم باری دگر و علی هذا صور کثیره و انعکاسات بی‌نهایت متحیّز می‌گردد؛ هربار به علاقه‌ی خاصّه مبتنی بر آن علاقه‌ی دایمی. و این علاقه‌هاست که میان وجود و عدم پیوسته واقع است، که محقّقان صوفیّه آن را نسب می‌خوانند، و آن علاقه‌ی دایمی است که آن را امکان می‌نامند. هر اختلاف ظهور و کثرت احوال که هست از آن علاقه‌ی امکان است و علاقه‌های نسب مختلفه رنگارنگ که همه از آن برخاسته است. و در ظهور هریکی فایده‌ی عظمی آن است که به وحدت آن صورت و انعکاس که از هستی در نیستی نمایش کرده، وحدت صاحب عکس و صورت نمایان می‌شود و مشاهده می‌گردد، کسی را که معاینه و مشاهده دست داده است. و مجموع آنچه ما گفتیم این است که در این ابیات ناظم نظم کرده است (بیت[3]):

جهان خود جمله امر اعتباری است چو آن یک نقطه کاندر دور ساری است

---

۱. مد: متوهّم. ۲. دا: مکرر. ۳. پا (بیت) را ندارد.

بسرو یک نقطه‌ی آتش بگردان	که بینی دایره از سرعت آن
یکی گر در شمار آید به ناچار	نگردد واحد از اعداد بسیار
حدیث ماسوی اللّه را رها کن	به عقل خویش این را زان جدا کن
چه شک داری در آن کاین چون خیال است	چو با وحدت دویی عین محال است
عدم مانند هستی بود یکتا	همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظهور اختلاف و کثرت شأن	شده پیدا ز بوقلمون امکان
وجود هر یکی چون بود واحد	به وحدانیّت حق گشت شاهد

چون گفته شد که ممکنات، دلایل وجود حقّ واحدند، که از وحدت همه مصنوعی، دلالتی بر وحدت صانع حاصل است؛ هر آینه در مصنوعات نظر واقع می‌شود، و در این نظر اگر بر زبان طایفه‌ای از ارباب صورت، ذکر مجازیات رود، دور نیست. لیکن مستبعد نماید که ارباب معنی را اینها بر زبان آید و آن زمان نیز در آن حالت فرانند و تواجد نمایند. پس جای استفسار باشد که آیا مقصود ایشان از آن مجازیات، مدلولاتی است که اهل صورت فهم می‌کنند؟ یا چون ایشان اهل معنی‌اند، از ذکر و استماع آنها مدلولات دیگر قصد کرده‌اند؟ ناظم نظم سؤال و جواب می‌کند و می‌گوید:

○ سؤال:

چه خواهد اهل معنی زان عبارت
که سوی چشم و لب دارد اشارت؟
چه جوید از سرزلف و خط و خال
کسی کاندر مقامات است و احوال؟

○ جواب:

هر آن چیزی که در عالم عیان است	چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خدّ و خطّ و ابروست	که هر چیزی به جای خویش نیکوست

در این جواب، اوّلاً این مقدّمه که گفته می‌شود معلوم باید کرد تا

سخن بنظم نیک مفهوم گردد. این طایفه بر آنند که اعیان ممکنات عالم، همه عکوس و ظلال اسما و صفات واجبند ـ عمّ نیضه ـ، و چون چنین باشد، هر آنچه از این رو همه مجازیت چون حقیقت مستحسن به جای خود واقع بود؛ چنانچه در رخسار صاحب جمال زلف و خال و خطّ و ابرو و همه در می‌یابند که اگر یکی از آنها نباشد کار آن هیئت راست نیاید پس اعیان عالم بر این منوال که هستند چنین درخور است و در هیچ چیز نقصی نیست، تا در مجازیات و ذکر و سماع آن سوان گفت که عیبی هست و چنانچه در جهان اسما و صفات همه‌ی اسما و صفات واجب لاعتبارند، در این جهان که جلوه‌گاه ممکنات و اعیان است، این صورت‌ها که واقع است همه لایق به اظهارند مثل صورت‌هایی که در رخسار صاحب جمال همه به کار است چه اگر در چمن روی نگاری، نرگسدان چشم پرخال باشد، و برگ سبز سوسن ابرو و ریحان خطّ و بنفشه‌ی خال باشد، توان گفت که زشتی هست و زیبایی نیست. و چون مقرّر شد که همه چیز که در عالم نموده است، چنین می‌بایست که بوده است، می‌خواهد که بگوید که هر عینی از اعیان عالم در نظر عارف مثالی است که اقامت یافته است از برای دلالت بر حال تجلّی از تجلّیات اسما و صفات الهی؛ که چنانچه از دالّ، مدلول معلوم می‌شود از این مثال حال آن تجلّی معلوم می‌گردد که این مثال نسبت به آن دارد. مثلاً در چشم توان گفت که مثال احاطه‌ی حق‌تعالی است بر استعداد اعیان علمیّه و استحقاق مظاهر عینیّه، و در لب توان گفت که مثال آن مرتبه است که ظهور نفس رحمانی در او واقع می‌شود و سر زلف گوییم مثال اسرار تجلّی جلال است؛ و خط مثال لطایف تجلّی جمال و خال نکته‌ی ظهور تجلّی. و از این مقدّمات انتاج یابد مقصود ناظم، که گفت (بیت)[۱]

تجلّی گه جمال و گه جلال است　　رخ و زلف آن معانی را مثال است

---

۱. با (بیت) ندارد

رخ مثال تجلّی جمال، زلف مثال تجلّی جلال. چرا که جمال، تجلّی وجه مطلق است، یعنی ظهور ذات در تعیّنات اسمایی و اعیانی مطلقاً. پس به هر جا که روی آورند از عوالم اسماء و اعیان، صادق باشد که «فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰه» و از بشره‌ی انسان، رخ این مثابت دارد که به صورتی چند زیبا آراسته است از لب و دهان و عارض و زنخدان و چشمان و ابروان به جای تعیّنات اسمایی و اعیانی در آن وجه باقی. پس رخ انسان صلاحیّت آن دارد که مثال معنی جمال حق باشد. و جلال، احتجاب تجلّی وجه مطلق است ـ که گفته شد ـ از ادراک آن کس که خواهد که به کنه آن ظهور رسد. و در انسان، آنچه اشبه است در ممنعیّت ابصار رخ او، زلف اوست که پهلوی رخ واقع است. پس اسب آن است که او را مثال معنی جلال حق دارد، به واسطه‌ی منع ابصار ـ اگر مانع افتد ـ؛ چنانچه در جلال، منع ادراک اگر تجلّی جلال واقع گردد؛ و قریب به معنی جمال و جلال است، صفت لطف و قهر او. چه لطف و اینجا تقریب اعیان است به قبول تجلّی وجودی، و قهر منع اعیان از این قبول. و چون رخ صاحب جمال، به اعتبار تشعشع، مدد نور باصره‌ی ناظر می‌گردد، با لطف حق مناسبت دارد؛ چنانچه با معنی اوّل که جمال او بود. و چون زلف او قبض نور باصره می‌کند به غبار سیاهی در او، با قهر حق مناسبت دارد. چنانچه با معنی دوم که جلال اوست، توان گفت که رخ خوبان نسبت به لطف حق دارد، و زلف نسبت به قهر؛ تا ناظم می‌گوید،[1] بیت:[2]

صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زان دو بهر است

و از این تقریر که سبق شد، معلوم گردد که رخ و زلف به دو محسوس اطلاق کنند، و آن دو محسوس را هر یک مثل امری معنوی دارند، چون جمال و جلال یا لطف و قهر؛ نه آنکه رخ گویند و مراد به مدلول مشهور او بود، که لفظ رخ دالّ است بر دو[3] موضوع از برای او، چه

---

۱. پا: (تا ناظم می‌گوید) را ندارد. ۲. م: (بیت) را ندارد. ۳. دا: بر او

اولی آن است که مسموعات ـ که الفاظ‌اند ـ چون محسوسات‌اند، موضوع از برای محسوسات باشند. و از این جهت ناظم ـ قدّس[1] سرّه ـ می‌گوید (بیت:)[2]

چو محسوسند این الفاظ مسموع / نخست از بهر محسوسند موضوع

چه معانی معقوله حدّی و کناری ندارد تا به الفاظ و حروف به غایات آن توان رسید. لاجرم می‌گوید:

ندارد عالم معنی نهایت / کجا بیند مر او را لفظ، غایت؟

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا / کجا تعبیر لفظی یابد او را؟

پس وظیفه آن بود که مثالی چند از صور محسوسات بیاورند[3]، و معانی را از باب تشبیه به آن‌ها به حدّ تفهیم رسانند. چنانچه نظم ناظم بر آن واقع است، که (بیت:)[4]

چو اهل دل کنند تفسیر معنی / به مانندی کنند تعبیر معنی

که محسوسات از آن عالم چو سایه است / که این چون طفل و آن مانند دایه است

دایه داشتن معانی از ناظم اشعار دارد برآنکه معقولات، محسوسات می‌پرورد، و معانی؛ الفاظ را. اگرچه ابهام عکس نیز در نظم هست. پس اوّل لفظ دال[5] را در ما وضع له استعمال باید کرد، و چون معنی لفظ محسوس بود به لوازمی که دارد، شبهات[6] بسیار در ذهن درآیند و تربیت و تقویت آن محسوس در وجوه تشبهات معقول به[7] نمایند، نه آنکه لفظ در ما وضع له استعمال نیابد. و بر سبیل تأویل، مثل رخ و زلف گفته شود و قصد معانی گفته آید[8]، نه بر طریق تشبیه، بلکه به قصد آنکه لفظ احتمال آن معانی دارد که آن زمان مثلاً مدلول رخ و زلف نزد هر کس به احتمال، چیزی دیگر شود. و عامّه را فهم معانی چون نه به واسطه‌ی تشبیه بود میسّر نگردد، بلکه نزد هر کس آن لفظ را نه نسبت با آن معنی که

---

۱. دا: (قدّس سرّه) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: بیاورند. ۴. پا: (که بیت) را ندارد. ۵. دا: (لفظ دال) را ندارد. ۶. دا: مشبهات. ۷. پا: (در به) را ندارد. ۸. دا: شود.

او در احتمال قصد کرده باشد، وضعی دیگر بود و از اینجا ناظم گفت (بیت[1])

به نزد من خود الفاظ مؤوّل[2] بر آن معنی فتد از وضع اوّل
نه مدلولات خاص از عرف عام است چه داند عام، کان معنی کدام است؟

پس گاهی که خواهند تعبیر از امری معقول کنند، محسوسی[3] مناسب آن معقول به تأمّل پیدا باید کرد که از لوازم بین محسوس را با صفات آن معقول مناسبتی باشد، و این محسوس را اطلاق کنند بر آن معقول به مناسبت؛ چنانچه در تعبیر از معنی ظهور مطلق حقّ در تعیّنات اسمایی و اعیانی، لفظ وجه که محسوس است، مناسبت[4] آن معقول اطلاق کنی؛ چه در او انکشافی است، و در وجه انکشافی؛ و در او[5] نسبت با هر تعیّنی، خصوصیّتی؛ در یکی نوازش و در یکی سوزش؛ و در وجه صورت‌های خاصه مثل چشم و مژگان و غمزه‌ی آن و ابروی چون کمان عاشق‌کش. و همچنین دان در تعبیر از معنی استتار[6] تجلّی وجه به لفظ صدغ، چه این محسوس مناسب آن معقول افتاده است، پس بر او اطلاق تواند یافت به مناسبت؛ چه آنجا آن معنی که پیدایی داشت گاهی[7]، به مانعی پنهان می‌گردد. و اینجا، وجه در زیر صدغ گاه پوشیده می‌شود و علی هذا در همه‌ی معانی[8] معقوله و الفاظ محسوسه این حکم دایر باشد و لاجرم هر معنی که باشد بر این طرز از عالم معقول، مستدعی صورتی می‌شود از عالم محسوس، بر سبیل مناسبت. پس توان گفت که الفاظ از عالم عقل به معانی تنزل یافته است و به این معنی راجع است آنچه گفته‌اند که «الاسماءُ و الالقابُ تنزلُ من السّماء». ناظم ـ قدّس سرّه ـ می‌گوید[9]

نظر چون در جهان عقل کردند از آنجا لفظها را نقل کردند

---

۱ د: بیت) را ندارد ۲ دا: مأوّله ۳ دا: محسوسی ۴ دا: مناسب ۵ د: (او) را ندارد
۶ دا: استتار ۷ دا: گاهی ۸ با: معانی در ۹ با: (ناظم قدّس سرّه می‌گوید) را ندارد

تناسب را رعایت کرد عاقل — چو سوی لفظ، معنی گشت نازل

بباید دانست که تشبیه من جمیع الوجوه میان هیچ دو شیء ممکن نیست، یا از جهت خصایص اشیا، یا از جهت آنکه وجوه مناسبات در غایت دقت باشد؛ بیت

ولی تشبیه کلّی نیست ممکن — ز جست و جوی آن می‌باش ساکن

معلوم شد که در باب تشبیه معقولات به محسوسات باشد هر چه اصحاب معنی از تذکّر و استماع آن چون روی و موی و خطّ و خال و غمزه و ناز و غنج و دلال ملتذ شوند، و اضافه‌ی آن به سوی مطلوب مطلق کنند، که حضرت حق است ـ تعالی شأنه ـ و هر اطلاق که بدین معنی از صاحب کمال واقع گردد، نزد انصاف اعتراضی وارد نشود؛ که می‌گوید (بیت)[1]

بدین معنی کسی را بر تو دق نیست — که صاحب‌مذهب اینجا غیر حق نیست

و از آنچه گفت که صاحب مذهب اینجا حق است، مراد آن است که صاحب حال در حالت این اضافه‌ها به سوی حق تعالی از تصرّف خود معزول است، و آن تشبیهات، الهامات حق است که بی‌تصرّف نفس بر زبان او جاری می‌گردد، بر سیاق «اَنطَقَ اللّهُ الَّذی اَنطَقَ کُلَّ شَیْءٍ» پس گوییا الفاظ تشبیه یافته، بر دل او وارد می‌شود، و بر آن تکلّم می‌کند. اما اینجا چون گفته شد که صاحب مذهب در اطلاق الفاظ مجازیّه و اراده‌ی ـ حقایق علی طریق التشبیه ـ حضرت حقّ است، باید که البتّه تصرّف شخص در میان نباشد، و قطع تصرّف او به بی‌خودی او تواند بود. لاجرم می‌گوید (بیت):[2]

ولی تا با خودی زنهار زنهار — عبارات شریعت را نگه دار

یعنی بر مقتضای توقیف شرعی، صفات و اسمایی که در آداب شرع وارد بود در شأن حق تعالی اطلاق می‌کن، و از اطلاق آنچه شارع در شأن حق تعالی جایز نداشته اجتناب می‌نمای، که نزد ارباب طریقت در

---

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

سه حالت بیش جایز نیست که اطلاق مجزیات بر حقیقیات کند، و اگر چه بر وجه تشبه بود. و از آن سه حالت یکی حالت فناست، که شخص از ملاحظه‌ی فعل و صفت و ذات خود بیرون آمده است، به حیثیی که گویا ادراک ذات و صفت و فعل او از او مسلوب است. دوم حالت سکر که عقل او به غلبه‌ی لذّت روح و حرارت دل او به واسطه‌ی نور تجلیّات و واردات غیبیه از او غایب شده است. سیوم حالت دلال، که ملهم غیب، معانی حقیقیه را یک یک ـبی تأمّل او ـ بر دیده‌ی دل او جلوه می‌دهد، با صورت آن محسوس که مناسب معنی معقول است؛ و در هر جلوه‌ی معنی یک‌بار دل شخص را به جانب خود حرکت می‌دهد. و چنانکه دل در آن حرکت بی‌اختیار است، زبان نیز از تعبیر آن بی‌اختیار می‌شود، و اگر چه عقل از این شخص غایب نگشته است. در این سه حالت که گفته شد، مشایخ، هر دل را استعمال الفاظ مجازیه در صفات الهیه تجویز کرده‌اند. وکسی که ورا[1] وقوف بر این سه حالت هست، وضع الفاظ و دلالات آنها می‌شناسد که بر چه وجه دلالت بر حقایق الهیّه می‌کند و بر چه سبیل دلالت بر مجازات کونیّه دارند. و اطلاق آن در چه حال بر حقایق الهیّه معهود است، و در چه هنگام بر مجازات کونیّه. پس تا یکی از این سه حالت که سابق شد در خود نمی‌یابد، جرأت نمی‌کند که مجازات را در حقایق استعمال دهد. مجتری که بی این احوال آنچه توقیف شرعی در آن وارد نشده بر زبان راند، شرعاً مستحق تکفیر یا تبدیع می‌گردد. از آن جهت ناظم گفت (بیت):[2]

که رخصت اهل دل را در سه حال است	فنا و سکر و سه دیگر دلال است
هر آن کس کو شناسد این سه حالت	بداند وضع الفاظ و دلالت
تو را چون نیست احوال مواجید	ز نادانی مشو کافر به تقلید
مجازی نیست احوال حقیقت	نه[3] هر کس یابد[4] اسرار طریقت

---

۱. پا: (او را) را ندارد. ۲. د: (بیت) را ندارد. ۳. د: ز. ۴. د: داند.

گزاف ای یار ناید ز اهل تحقیق　　مر این را کشف باید[1] یا که تصدیق

و گفته شود که چون جمعی از مکشفان استعمال این مجازیات در حقیقیات می‌کنند، چرا همه کس را نشاید؟ زیرا که همه کس حقیقیات از تحت مجازیات به حدّ فهم و اوهام نمی‌تواند رسانید، و فهم آن مخصوص به ارباب ذوق و کشف است، و کسی که ذوق و کشف ندارد، باید که فهم آن حقیقیات از تحت مجازیات در شأن ارباب معنی مسلّم دارد و تصدیق بر آن نماید، و اگرچه خود از اهل صورت است و این مذاق ندارد، و اگر دارد، ناظم می‌گوید (بیت).[2]

بگفتم وضع الفاظ و معانی　　تو را سربسته گر داری بدانی

در این بیت، تصریحی هست بر آنکه وضع الفاظ به ازای معانی مطلقاً بر این وجه بوده است که الهام از حق می‌رسیده و بی‌اختیار الفاظ در معانی مناسبت از افواه استعمال می‌یافته است. چون گفت که در سه[3] حالت اهل دل را جایز است استعمال الفاظ مجازیه‌ی کونیه در معانی حقیقیه، ضابطه‌ی استعمال مقرّر می‌کند، می‌گوید

نظر کن در معانی سوی غایت　　لوازم را یکایک کن رعایت

به وجهی[4] خاص از آن تشبیه می‌کن　　ز دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن[5]

مثلاً گفتیم که در الهیات چیزی هست که اشیا همه به واسطه‌ی او به حدّ تبیّن می‌رسد؛ و در کونیات دیدیم که آنچه در حسّ ظاهر[6] چیزها به سبب او به حدّ تبیّن می‌رسد انسان العین آدمی است. پس تشبیه کردیم آن چیز را که در الهیات بود به این انسان العین که در کونیات واقع است؛ و آن واسطه‌ی تبیّن که در الهیات بود، نبود الّا آدمی. پس گفتیم که آدمی در عالم الهیات چون انسان العین آدمی است در عالم کونیات. چه او آنجا واسطه‌ی تبیّن اشیاست، و این اینجا واسطه‌ی تبیّن مرئیات. پس گفته شود

---

۱ د: باید　۲ د: (بیت) را ندارد　۳ پ: همه　۴ د: وجه
۵ د: (سه بیت با هم آمده و عبارت در این بین ندارد.)　۶ پ: ظاهر بر

به وجه تشبیه آدمی بر انسان لعین آدمی، که آدمی است، عین حضرت الهی است، و آن زمان دیده شود که لوازم انسان العین آدمی چه چیزهاست و هر یک از آن اشیا اضافه به سوی آدمی کرده آید هر بار به تشبیه خاص، و تنزیه از اشتراک ماعدا. و اگر در هر باری اثبات مشابهت خاص و نفی مشابهت عام نشد، وجه تشبیه مقرّر نگردد. و سخن «شیخ [فخرالدین] عراقی» ـ قدّس سرّه ـ که در حال فنا یا سکر یا دلال گفته، مناسب است که در مستشهد این مبحث بخوانند که می‌فرماید (بیت[1]):

اگر نه مردمک چشم آن نگار منم
چراست نام من از جمله‌ی جهان انسان

و در او تشبیهی دیگر هست که آن در لفظ نگار است؛ و غرض نه بیان این بیت است، تا متعرّض تشبیهات او باید شد، بلکه مقصود استشهاد بود. و از نظم‌های ناظم کتاب که بعد از این در طیّ اشارات[2] در هر باب می‌آید، امثله‌ی متعدّده در طرز تشبیه مذکور مکتوب خواهد گشت. چنانچه خود فرمود:

چو شد این قاعده یکسر مقرّر   نمایم زان مثالی چند دیگر

اشارت به چشم:

نگر کز چشم شاهد چیست پیدا   رعایت کن لوازم را بدانجا

در این بیت، هستی مطلق را تشبیه به شاهد کرده، به اعتبار حضور او در عین اشیا، و تجلّی او به صفات و اسما، بر دیده‌ی عارف، بی‌نقاب هیبت و اجلال، و احتجاب عظمت و جلال. و چون ادات تشبیه حذف کنند به وجه ادعای حقیقت، اصطلاح نیست که آنجا تشبیه گویند، بلکه استعارت می‌گویند؛ چنانچه در این بیت. و چون مشبّه به جای مشبّه مذکور است و لوازم او با او، این[3] استعاره‌ی[4] است ترشیحیه، و ملایم ذکر شاهد چشم و لب لعل اوست، چشم و لب لعل می‌آرد و در هر یکی

۱. پا: (می‌فرماید بیت) را ندارد. ۲. پا: اشارات که. ۳. پا: (این) را ندارد. ۴. ده: استعاره

لوازم ذکر می‌کند، می‌گوید (بیت):

ز چشمش خاست بیماری و مستی ‌‌‌‌ ز لعلش گشت پیدا عین هستی

گفته بودیم که می‌توان گفت که از چشم، مراد احاطه‌ی حق تعالی بر استعداد اعیان علمیه و استحقاق مظاهر عینیه بود، و زلف مرتبه‌ای که در او ظهور نفس رحمانی می‌شود، و فی الواقع آن وجود اضافی است. پس توان گفت که بیماری و مستی ناشی از چشم، اینجا آن است که در بعض موجودات آنچه او مستعد آن است به واسطه‌ای ضعف معدّات و قوت موانع، دیر به ظهور می‌رسد، چنانچه مستعملات صنع رنجوران، و در بعضی به غایت زود به سبب تقویت بواعث و موافقت اسباب، چنانچه صادرات طبیعت مستان. و ظهور عین هستی از لعل آنکه در نفَس رحمانی، اعیان علمی به وجود عینی متّصف می‌گردد (بیت)[1]

ز چشم اوست دلها مست و مخمور ‌‌‌‌ ز لعل اوست جان‌ها جمله مستور

حق تعالی چون به علم ازلی احاطه بر استعدادات دارد، آنچه که مناسب شراب تجلّی للقلوب، است مع تجلّی للابصار می‌فرماید، و از آن احاطه، شراب تجلی عینی چندان در می‌دهد که صاحب دل را بیخودی واقع می‌گردد[2] می‌دهد و بعد از آن سکر و غیبت، چنان شراب زده و کوفته است که رجوع از طلب آن شراب می‌کند، یا دیگر شراب می‌طلبد تا مست شود و از آن شرابزدگی و کوفتگی خلاص یابد. و این حال که مستدعی یکی از این دو امر است که گفته شد، خماری است که بعد از سکر می‌باشد. مثل این مستی و خمار از کریمه‌ی قرآن[3] معلوم توان کرد که فرماید[4] عزّ من قائل ـ «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ

---

۱ دا: (بیت) را ندارد. ۲ پا: بیخودی دست می‌دهد. ۳ پا: (قرآن) را ندارد.
۴ دا: می‌فرماید.

قالَ سُبحانَکَ تُبتُ إلَیکَ وَأنا أوّلُ المُؤمِنینَ» أی تُبتُ مِنْ طَلَبِ التجلّی بِأنّه لا طاقة لی و دَرکی هذا الزّاج فإنّی لا أصبر علی الافاقة و تُبتُ ممّا صحبتُ مدّةَ عُمری، این بود مضمون اشارت مصراع اوّل. و حاصل اشارت مصرع دوم آن است که در بثّ نفس رحمانی چندان واقع شده است که ابدان چون شاهد بازاری از حواس پوشیده نیست، و ارواح چون دلبر خانگی از حواس غایب است؛ و این پوشیدگی در ارواح و پیدایی در ابدان، و تمایز بین الارواح و الابدان در وجود خارجی می‌شود که آن[1] از لوازم بثّ نفس رحمانی است. و می‌توان گفت که از خانه‌ها ـ که در این مصرع فرموده ـ مراد خانه‌های اولیاست که سرّ آنها به مقتضای: «اولیایی تحت قبابی لایعرفهم سوائی»، خلایق نمی‌شناسند. پس از مدارک اوهام مردم مستورند. اگر بر این نسق که در این بیت واقع شد، هر بیتی شرح یابد، کتاب مطوّل شود، و در طباع اهل این[2] روزگار تحمّل تطویل نیست. پس به ملاحظهٔ رغبات در هر بیتی نکته می‌گوید، و تعمّق سخن[3] به اهل آن باز می‌گذارد:

ز چشمش خون ما در جوش دایم   ز لعلش جانِ ما مدهوش دایم

خون در جوش از آن است که به مقتضای احاطه‌ی او به استحقاقات چنانکه بعضی را شراب بقا می‌چشاند،[4] شاید که بعضی را شربت فنا بچشاند؛ و جان مدهوش از آنکه در بثّ نفس رحمانی، اشیا در آنی صدهزار باقی‌اند و صدهزار فانی (بیت)

ز چشم او همه دلها جگرخوار   لب لعلش شفای جان بیمار

مکابده‌ی قلوب اهل الله به ملاحظه‌ی احاطه‌ی علم اوست، و سقامت ارواح طالبان را صحّت و استقامت از مشاهده‌ی شهود او (بیت):[5]

به چشمش گرچه عالم درنیاید   لبش هر ساعتی لطفی نماید

---

۱. د: از ۲. پا: (این) را ندارد. ۳. پا: (سخن) را ندارد ۴. د: بچشاند
۵. د: (بیت) را ندارد

در جنب احاطه‌ی علم او تعیّن جهان را که از بحر عرفان مرتفع می‌شود، گرچه هر لحظه اثرِ نفس رحمانی، عدم مضاف را تقریب می‌دهد به وجود مضاف، و هر دم عالم کهنه، نو می‌شود. بیت

دمی از همدمی دلها نوازد   دمی بیچارگان را چاره سازد

قال رسول الله ـ صلّی الله علیه و آله[1] و سلّم ـ «إنّ لربّکم فی ایّام دهرکم نفحات الا فتعرّضوا لها» و از آن جمله باشد نوازش دل‌های درویشان به وهب واردات، و حلّ مشکلات طالبان به افاضه‌ی لدنیّات. (بیت)

به شوخی جان دمد در آب و در خاک   به دم دادن زند آتش بر افلاک

شاید که مراد از شوخی، خودنمایی بود؛ یعنی ظهور خود به واسطه‌ی نفخ روح اضافی در بدن طینی؛ و ظهور آن مطلق بوده باشد در این مقیّد، نه بر وجه حلول که مستدعی سجده گشته. قال تعالی فی موضع من القرآن «إنّی خالقٌ بشراً من طینٍ» وقال فی موضع آخر «فإذا سوّیتُه و نفختُ فیه من روحی فقعوا له ساجدین» و به دم دادن، مراد وعده‌ی وصال بود؛ و آن وعده باشد که سبب تغیّر افلاک شود. چه منتظران[2] روز قیامت که انتظار لقا می‌کشند؛ که در آن روز مشاهده کنند ـ بی‌طاقت‌اند، و در ایقاع علامت قیامت آه آتشین به افلاک می‌رسانند، که کی باشد که این دود وهمی دخان چون آتش موج زند و به مقتضای «یَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْراً» ز پیش برخیزد و نور جمال ذی الجلال بی‌پرده معاینه[3] گردد. (بیت).[4]

از او هر غمزه دام و دانه‌ای شد   وز او هر گوشه‌ای میخانه‌ای شد

احتمال دارد که به غمزه شوارد الهامات ربّانی مراد بود که به واسطه‌ی آن مرغ دل صوفیان به دام ریاضت شاقه می‌افتد. و گرچه ورود الهام نه به شرط ریاضت است، چه چندان شراب فیض واهب بی مشقّ و

---

۱. ها: (وآله) را ندارد. ۲. ها، دا: منتظران. ۳. دا: معاین. ۴. دا: (بیت) را ندارد.

منعکس[1] بر دل نیازمندان وارد می‌شود که هر دلی را آن به سزای خود محاذه‌ای است (بیت)[2]:

ز غمزه می‌دهد هستی به غارت — به بوسه می‌کند بازش عمارت

یا به غمزه ـ چنانچه در این بیت مراد است[3] ـ، نوری سوزنده باشد که چون متکرر می‌شود آن را طوالع[4] می‌خوانند؛ و چون به نهایت خود می‌رسد، تجلیات جلال می‌شود. و این نور است که هستی مرید می‌سوزد و حجاب خودی او به تاراج می‌دهد؛ و در مقابل این نور سوزنده، لذّت قرب حق به مذاق جانش می‌رسد و زندگی از سر می‌گیرد. پس به بوسه مراد لذّت قرب حق بود:

به غمزه چشم او دل می‌رباید — به عشوه لعل او جان می‌فزاید

سبب غمزه، جذبه است؛ و سلب عقل، جنون دل درویش مسلوب به آن طوالع انوار می‌شود که از مقتضای[5] احاطه‌ی حق تعالی، مناسب استعداد درویش صاحب دل، فایض است؛ و از نفث نفس رحمانی در پی آن طوالع، لوایحی سانح است که منیر[6] است؛ به آنکه ترقّی جان به عالم تجرّد خود از تنزّل او به تعلقات بدنیه ازین عمر حاصل می‌شود، چه نور آن طوالع، است که تعلقات می‌سوزد. پس طوالع غمزه باشد؛ و لوایح، عشوه. بیت.[7]

چو از چشم و لبش خواهم کناری — مر این گوید که نه آن گوید آری

چه سالک می‌خواهد که از قید استعداد و استحقاقی که به احاطه‌ی حق تعالی منوط است، بیرون آید، و از بند اضافه‌ی وجود امکانی برهد. لسان احاطه می‌گوید که: برو که راه به اطلاق نداری. قال ـ جلّ جلاله ـ «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطارِ السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ إِلاّ بِسُلْطانٍ»، و لسان نفث نفس

---

۱. پ: منعکس. ۲. د: (بیت) را ندارد. ۳. پا: (است) را ندارد. ۴. پا: لوامع. ۵. پا: مقتضی.
۶. د: مشیر. ۷. پ: (بیت) را ندارد.

رحمانی می‌گوید. یرو که چون از بتّ نفس گذشتی، رحمت است. قال ـ عمّ نواله ـ «یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِینَ اِلَی الرَّحْمٰنِ وَفْداً»

زغمزه عالمی را کار سازد ‌ ‌ به بوسه هر زمانی می‌نوازد

و از کار ساختن غمزه، مراد کشتن است، و این مجازی است مشهور،[1] و چنانچه گفته شد، مبادی تجلّیات جلالی، معنی است،[1] و مبادی تجلّی[2] جمالی، ـ که گه تعبیر از آن به بوسه ـ رفته معنی بیت.[3]

از او یک غمزه و جان دادن از ما ‌ ‌ وز او یک بوسه و استادن از ما

یعنی شعله‌ای از تجلّیات جلالی در فنای سالک کافی است، و یک لمعه از تجلّی جمالی در القای او وافی. چه ظهور قیامت که مستلزم فنای عام و بقای خاص است، به یک لمعه و یک نفخه می‌شود که به غمزه اشارت به سوی آن لمحه است و به بوسه عبارت از آن نفخه. قال تعالی: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا کَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» و قال ـ جلّ ذکره ـ «ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْرَیٰ فَاِذَا هُمْ قِیَامٌ یَنْظُرُونَ» و گوییا ناظم همین قصد داشته باشد، که می‌گوید (بیت[4]):

ز لمحُ بالبصر شد حشر عالم ‌ ‌ ز نفخ روح پیدا گشت آدم

تأمّل کردن در آن که، چه احاطه‌ای است حضرت الهی را بر استعدادات و استحقاقات، و چه قدرتی از بتّ نفس رحمانی بر بخشیدن بقای لایق، پس از فنای لازم، مستدعی آن است که پیوسته در طلب فیض حقّ باشند، و عیش جان خود بر آن مقصود[5] دانند. بر روش بسیاری از مردمان زه، که کار ایشان من اوله این معنی است. چنانچه ناظم نظم[6] می‌گوید

چو از چشم و لبش اندیشه کردند ‌ ‌ جهانی می‌پرستی پیشه کردند

و تمامتر آن است که به نفس فیض نیز مقیّد نگردند که از حضرت

---

۱ د: نفس گذشته. ۲ د: تجلّیات. ۳ ب: (بیت) را ندارد.
۴ ب: (که می‌گوید بیت) را ندارد. ۵ ب: مقصور. ۶ د: (ناظم نظم) را ندارد.

فیض بار ماند. اگرچه هستی عالم امکانی، فیض است ربّانی، لکن به نسبت با تجلّی ذات فیّاض، چون سرابی است در حسب آب، و چون خواب مستان است نسبت با عقل اولی‌الالباب، خواه که آن هستی عالم باشد و خواه که هستی آدم باشد. چه از عالم و آدم باید گذشت تا به آن سرادق مطلق اعظم برسد. و نزد احاطه‌ی حق تعالی، خود وجود عالم و آدم چه وقع و وزن دارد؟ به تخصیص که وجودی است اعتباری! تا ناظم می‌گوید

نیاید در دو چشمش جمله هستی | در او چون آید آخر خواب مستی؟
وجود ما همه مستی است یا خواب | چه نسبت خاک را با ربّ ارباب؟
خرد دارد از این گونه[1] صد اشگفت | که «ولتصنع علی عینی» چرا گفت؟

یعنی با وجود آنکه گفته شد که وجود اعتباری در جنب احاطه‌ی وجود مطلق حقیقی چندان ننماید، عقل عاقلان را تعجّب می‌افتد که چگونه است که در قرآن آمده است در شأن موسی کلیم ـ علی نبیّنا و علیه الصّلوة والسّلام ـ که: «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي»، این بر دیده [= علی عینی]، یعنی[2] آراستن آن حضرت، نشئه‌ی موسی را [دارای] چه توجیه[3] باشد؟ احتمال دارد که این تعجب از ناظم، توطئه‌ی تلویحی باشد بر آنکه، در این مشهد، ذات موسیٰ به اعتبار «فاذا احببته کنت سمعه و بصره»، غرق انوار الوهیّت است، و موسیٰ به نور او در معامله است؛ چنانچه از عبارت «بی یسمع و بی یبصر» مستفاد می‌شود. نکه خود نه موسی است که اینجا به صفات حق تعالی متصرّف است، بلکه حق تعالی خود متصرّف است، چنانچه در شأن موسیٰ و هرون گفت که: «إِنَّنِي[4] مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ» پس خود باشد که در صورت موسی خود را در دیده‌ی شهود خود بر خود جلوه داده باشد و وجود حقیقی در چشم شهود مشهود بود نه موجود اعتباری. و از پس و دی

---

۱. د: صدگونه. ۲. د: معنی. ۳. پا: توجه. ۴. د: إنّی.

مقدّس است، آنچه گفته‌اند که[1] (رباعی).

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت
نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

در این اشارت چون ختم سخن به ذکر وجود حقیقی و وجود اعتباری رفت، بی‌مناسبت نیفتاد که در اشارت آینده استعاره کرده شود لفظ زلف را از برای وجود اعتباری، بلکه از برای سلسله‌ی موجودات اعتباریه و سابقاً این لفظ از جهت جلال و قهر حق تعالی استعاره کرده بودیم؛ و منعی نیست که در یک لفظ به اعتبار اختلاف معانی و وجوه[2] مناسبات چند استعاره واقع شود. چنانچه آنجا در لفظ زلف نیز که[3] سابقاً به وجهی مستعار بود و اینجا به وجهی دیگر مستعار می‌گردد. چنانچه[4] ناظم می‌گوید (بیت).[5]

اشارت به زلف:

حدیث زلف جانان بس دراز است چه شاید گفت از آن، کو جای راز است

مراد از زلف، وجود اعتباری است که وجه وجود حقیقی [را] بر اهل وهم و خیال می‌پوشد یا مراد سلسله‌ی ممکنات است از عقل اوّل تا جوهر انسان؛ و وجه شبه، ستر این مراتب کثیره باشد وجود واحد را، چنانچه زلف، روی را؛ و تعدّد و تعلّق مراتب مثل تعدّد و تعلّق که در تارهای زلف است و سیاهی که در کثرت گویند مانند سیاهی او؛ و تمایز افراد و انواع و اجناس سلسله‌ی ممکنات، چنانچه تمایز میان هر دو تاره از زلف و میان هر دو یا بعض از آن؛ و جمله بودن این موجودات و جمله بودن زلف، در صورت کلاله؛ و شق بودن موجودات در مراتب

---

۱. پا: (که) را ندارد. ۲. دا: وجود. ۳. پا: (که) را ندارد. ۴. دا: (چنانچه) را ندارد.
۵. دا: (بیت) را ندارد.

چنانچه فلکی و عنصری، بسیط و مرکبات، بسیط الهی و بسیط طبیعی، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، قوّت و فعل، عقل و حس، وامثال ذلک که به تعداد سخن در او دراز گردد، چه هر دو شق را فرقی در میان است ـ، چنانچه فرق زلف در میان دو طرف ر او و در وجه شبه میان سلسله‌ی موجودات و زلف، سخن قطع کنیم که مبادا به اطناب کشد. با آنکه باز بعضِ ناظم کتاب بعضی دیگر از وجوه دریافته شود، می‌گوید که سخن در باب زلف پوشیده باید داشت. راست می‌فرماید که پوشیدگی مناسب زلف است، مبادا سلسله‌ی سخن در حرکت آید و ر طرز شطحیات به دیوانگی چیزی گفته شود که عقول عامه در آن سرگردان گردند و جامه‌ی اعتقاد خود سیاه کنند و ساتر این از تفحص منع کرد که:[1]

میرس از من حدیث زلفِ پرچین   مجنبانید زنجیر مجانین[2]

پس مقتضی حال، زلف پوشیدگی ست، بلکه پوشندگی، که گاهی روی پوشاند، وگاه دوش. واگر در این معنی غلبه می‌کند، بعضی از قد نیز می‌پوشند و به زبان تحقیق حال می‌گوید که حکایت قد بی تقریب می‌گویند

ز قدش راستی گفتم سخن دوش   سر زلفش مرا گفتا فراموش

دل خوب داد که زلف از کجی منع راست می‌کند، راست نباید گفت، چه نهی «ولاَ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُم تَعْلَمُونَ» وارد است. و راست بی‌پرده آن است که لفظ قد می‌تواند بود که از جهت امتداد حضرت الوهیّت که آن دایم است، مستعار باشد. و آن است که هر کس به سراپای سرّ او نتواند رسید، و اگر کسی طالب سرّ آن باشد او را همین اشارت بس که بداند که راست مانند الف است که یکی است [و] هزار از او معلوم. چه به اعتبار حقیقت خود الِف ست، و به اعتبار نقوش آیات زمانیه بر او الف. (رباعی)[3]

---

۱ پا: (که) را ندارد ۲ پا: (مجانین) را ندارد ۳ پ: بیت.

دل گفت مرا علم لدنّی هوس است
تعلیمم کن اگر ترا دسترس است
گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگو
درخانه، گرکس است یک حرف بس است

راستی زلف که سلسله‌ی موجودات ممکنه است به کثرت حدود نمی‌گذارد که ما سرّ وحدت از آن قد معلوم کنیم، و این از کجی اوست، یعنی نمایش غلط، که آنچه ندارد و آن وجود است، می‌نماید که دارد و عقده‌ی راه طالب سرّ وحدت همین نمایش است. بیت:[1]

کژی بر راستی زلف[2] گشت غالب   وز او در پیچش آمد راه طالب

سلسله‌ی موجودات، حجاب نور عظم است. اگرچه سبب نظم عالم است، و حق تعالی دل‌های خلایق را به سبب آن امور با هم پیوستگی بخشیده، و نفوس ناطقه‌ی انسانی را حرکت معنوی به تحصیل کمالات به واسطه‌ی ظهور او دارد[3] چنانچه ناظم گفت (بیت)

همه دلها از او گشته مسلسل   همه جانها از او بوده مقلقل[4]

التّسلسله، پیوسته کردن. القلقله، جنباندن

معلّق صد هزاران دل ز هر سو   نشد یک دل برون از حلقه‌ی او

اقلّ مرتبه آنکه نبی و ولی را دل به رحمت خلایق متعلّق است، و خلایق از این سلسله به‌در نیستند، و از این دایره بیرون نه. بیت.[5]

گر او زلفین مشکین برفشاند   به عالم در یکی کافر نماند

زیراکه زلف مأخوذ است از زلفت، و زلفت قرابت است. وگوییا از آن جهت او را زلف خوانده‌اند که نزدیک رخسار است و چون نزدیکی موی از دو طرف روی است، در هر طرفی معنی موی زلفی باشد به این اعتبار زلفین گفته باشد و شک نیست که موی گاهی حجاب روی است پس جمال حق که نور ظهور وجه مطلق است، در این مطابقه توان گفت که

---

۱. با: (بیت) ر ندارد. ۲. با: زار. ۳. د: دهد. ۴. با: معلق. ۵. ایضاً.

او را از جلال که حجاب عزّت است و مشبّه به زلف، پرده‌ای است، و آن پرده به حقیقت در[1] صورت امکان از دوطرف وجود ذهنی و وجود خارجی با مرتبه‌ی معقول و محسوس به سیاهی «انّ اللّه خلق الخلق فی ظلمة» ظاهر است. اگر این پرده‌ی مذکور به یک بار از پیش برخیزد به جای رشّ «ثمّ رشّ علیهم من نوره»، که به مقتضای «فمن اصاب من ذلک فقد اهتدی»، نتیجه‌ی ایمان بعضی می‌بخشد، طمس نور واقع گردد، و کفر که ظلمت مطلق مثال اوست، مطلقاً برود، یک کافر نماند. و اگر به یک بار این پرده حرکت نکند، رشّ نور واقع نشود و نسبت ایمان منقطع گردد و یک مؤمن نباشد[2]. بیت.[3]

وگر بگذاردش پیوسته ساکن نماند در جهان یک نفس مؤمن

لاجرم چنان باید دانست که رشّ نورواقع می‌شود بر طبایعی که در ظلمت گرفتارند. هر کس را که نوری از آن رشّ رسید از ظلمت کفر خلاص یافت، و هر کس را که نرسید دور باش «و من اخطاه»، داغ «فقد ضلّ» بر ناصیه‌ی جانش کشید، بر مثال زلفین که اگر سر فشانده گردد، تارهای آن از هم شکافته آید و تلألوی رخسار از آن میانها سربرزند[4] بر هر که از آن تلألو چیزی ظاهر شود، نقاب کفر زلف به نسبت با او کشف شده باشد و مشاهده‌ی رخسار ایمان[5] دست داده. و همچنان که زلفین دلاویز را مشکین به‌واسطه‌ی رنگ می‌توان گفت، مشکین به سبب بوی[6] می‌توان خواند. پس در مطابقه‌ی قهر و جلال حق و سلسله‌ی ممکنات با زلف ـ چنانچه ظلمت در مقابل رنگ است ـ، توان گفت که روایح نفحاتِ «انّ لربکم فی ایّام دهرکم نفحات» که الطاف خفیّات است از او در عالم امکان، و اسرار جمال در ضمن جلال وی است؛ چه طایفه‌ای گویند که هر جلالی را جمالی‌ست، و هر جمالی را جلالی. بیت.

---

۱. پا: بر. ۲. پا: (و یک مؤمن نباشد) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. دا: سربرزند.
۵. دا: ایمان رخسار. ۶. دا: موی.

چــو دام فـتنه مـی‌شد چـنبر او　　به شـوخی بـاز کـرد ز تـن سـر او

دام امتحان انسان دایره‌ی کَوْن است که از سلسله‌ی ممکنات به هم آمده است، و رفع بعضی از تعیّنات آن مستلزم خلاص اوست، اگرچه این نیز امتحانی دیگرست. چنانچه اگر متعلّقات مال و جاه واسباب و هوس به‌مقتضای «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ» از هم فروهمی‌ریزد و صبر بر آن از بندگان واقع می‌گردد، بشارت بر وفق رجوع به وصل نور مکوّن و استغراق در آن از ظلمت حوادث کون به گوش جان می‌رسد که «وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ أُولٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بیت).

اگر بـریده شـد زلفش چـه کـم بـود　　که گر شب کم شد انـدر روز افـزود

به قطع تعلّقات سلسله‌ی ممکنات هر چند حظّ از شب ظلمت امکان کم می‌شود، بهره‌ی از روز نور ظهور وجوب بیشتر می‌گردد. بیت

چـــو او بـر کــاروان عـقل ره زد　　به دست خـویشتن بـر وی گـره زد

عـقول انسانی که متوجه عـالم معادند، اسباب آن عـالمشان به‌واسطه‌ی قطاع الطّریق عالم معاش که تعلّقات کونیّه است، تاراج می‌یابند. لطف الهی آن تعلّقات درهم می‌پیچد و راه آمدهای دنیا بر بنده می‌بندد تا راه آخرت بر او گشاده گردد.

نــیابد زلف او یک لحــظه آرام　　گـهی بـام آورد گـاهی کـند شام

سرعت تجلّی جلال است که گاه سبب حجاب سالک می‌گردد تا روز وصالش به شام هجران انجامد، و گاه سبب رفع حجاب او می‌شود تا شام سلوکش به صبح وصول مبدّل می‌آید. بیت.

ز روی وزلف خودصدروز و شب کرد　　بسی بازیچه‌های بوالعجب کرد

لمعه‌های وصال روزهایی‌ست که پرتو تجلّی جمال چهره گشوده است، و بلاهای هجران شبهایی‌ست که از ممرّ تجلّی جلال روی نموده

است

گِل آدم در آن دم شد مخمّر که دارد بوی آن زلفِ معطّر

در آن دم که نمایش‌های عجیب از سرجلال و جمال و تجلّی هر دو ظهور می‌کرده است، شک نیست که گِل آدم به دست «خمرت طینة آدم بیدیّ» تصرّف از هر دو صفت یافته است. امّا به مناسبت تیرگی ظاهر او ملائکه بوی نسبت جلال از او بیش شنیدند تا گفتند «اَتَجْعَلُ فِیْها مَنْ یُفْسِدُ فِیْهِ وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ»؛ و از رنگ جمال «خلق الله آدم علی صورته» اثری ندیدند. از آن حق تعالی فرمود: «اِنّی اَعْلَمُ مَالاَ تَعْلَمُوْنَ». ناظم نظر به یافت ملائکه، گِل آدم را نسبت به بوی زلف داد؛ و بعد از ذکر گل او، دل بنی آدم را همچنین نسبتی به زلف داد، و مشابهت سرعت تجلّی جلال که گفت (بیت):

دل ما دارد از زلفش نشانی که خود ساکن نمی‌گردد زمانی

و چون ساکن شود که او را دایم درگردش می‌باید بود تا اسم قلب بر نقد او صادق آید: «مثل القلب کریشة فی فلاة یقلّبها الرّیاح ظهراً الی بطن». و چون دل چنین درگردش بود، هر زمان بر هر چه سالک در این راه قرار داده باشد، امری دگر حادث شود و فکری دگر طاری گردد؛ و به سبب سرعت تجلّی جلال و دل منقلب الحال، سید سلوک از سر باید گرفت. زهی جانگدازی در این کارسازی! ناظم می‌گوید (بیت):

از او هر لحظه کار از سرگرفتم ز جان خویشتن دل برگرفتم

و علّت تقلّب دل نه همه از سرعت تجلّی جلال است و بس، که تجلّی جمال به همین سرعت با تجلّی جلال دایر است؛ لیکن اینقدر هست که تجلّی جلال، منع ادراک تجلّی جمال می‌کند، و در این منع عارف از آن تجلّی محجوب نیست. پس تقلّب دل او در احوال بیشتر بود که تقلّب دل دیگران. و ناظم از این می‌گوید (بیت):

از آن گردد دل از زلفش مشوّش که از رویش دلی دارد در آتش

و بعد از ذکر رخسار سخن خط مناسب است. پس گفت (اشارت به خط)

رخ اینجا مظهر حسن خدایی است   مراد از خط جناب کبریایی است

حسن الهی جامعیّت اسمای حسنی است که «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» و مظهر آن جامعیّت انسان کبیر است که مطلق عالم است یا انسان صغیر که نسخه‌ی آدم است، یا انسان اکبر که به آن مراد حضرت خاتم است. و لازم این حسن، اسمایی است کبریایی، که غیری که این حسن ندارد، آن به خود اضافه نتواند کرد. و شک نیست که ـ چون گذشت که جامعیّت عالم و آدم و خاتم مظهر این حسن‌اند که چون آینه باشند به نسبت با صورت مرئیّه در او ـ این حسن به حقیقت نه از آن ایشان بود، لیکن در ایشان جلوه یافته باشد. و نسبت جلوه‌ی آن حسن در «عالم» از حدیث قدسی معلوم توان کرد که می‌فرماید «یا داود کنت کنزاً مخفیّاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف»، و در «آدم» از کریمه‌ی «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»، و در «خاتم» از آیه‌ی «قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللّٰهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» و دیگر از فرموده‌ی «وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» ای لا یبصرون حسن ـ من تجلّی بکمال جماله فیک
و گوییا «ابن فارض» ـ قدّس سرّه[1] ـ در این مشهد می‌گوید[2]

وَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا   مُعَارٌ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ

پس ظاهر شد که کبریا به حسن مطلق او راست، لاجرم فرمود که «الکبریاءُ ردائی وَالعظمةُ ازاری فمن نازعنی فیهما ألقیتُهُ فی النّار». ناظم، مثال این کبریا که لازم حسن اسمایی است، خط داشته و بیت آینده مؤیّد این معنی است که کبریای مذکور از جهت این حسن مطلق است

رخش خطی کشید اندر نکویی   که از ما نیست بیرون خوبرویی

---

۱ با: (قدّس سرّه) را ندارد. ۲ با: می‌گوید شعر

بعد از آن که خط را مثال کبریا داشت، در تشبیه دیگر آن را مثال بسط روح می‌دارد، که از اثر تجلّی ذاتی نشو و نما یافته می‌گوید (بیت[1])

خط آمد سبزه زار عالم جان   از آن کردند نامش دار حیوان

و به مناسبت اضافه‌ی حیات از روح و بقا که به فیض او منوط است، او را دار آخرت خواند، به اشارت عبارت قرآنی که وارد شده: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ» و فیض روح را چشمه‌ی حیوان گفتن مناسب بود، و به آن چشمه رسیدن بی قطع ظلمات بدنیّه که رنگ از محسوسات سلسله‌ی ممکنات دارد، میسّر نیست. از آن گفت (بیت).

ز تاریکی زلفش روز شب کن   ز خطّش چشمه‌ی حیوان طلب کن

هر که به فیض روحی رسید، به ترک رسوم بدنی رسید؛ و گاهی که آن‌ها نماند، به چه نشان کسی صاحب آن فیض را بشناسد؟ با آنکه در [حدیث] قدسی آمده است که «اولیایی تحت قبائی لایعرفهم غیری». پس خضر از آن بی نشان است که به چشمه‌ی حیوان رسیده است، و چنین رسیده است که ترک رسوم و عادات گفته است. ناظم می‌گوید[2]

خضر وار از مقام بی‌نشانی   بخور چون خطّش آب زندگانی

«واعلم أنّ بقاء الروح المُلقاةِ فی کلمة و بحثت فیه [من روحی] لیس الأمن فیه و فیض للنشأة الخضریّة لایکون الأمن تلک الرّوح الاصیل المنبه». شعراخطّ صاحب جمال تشبیه به خضر می‌کنند، به مناسبت اسم خضر مأخوذ از خضرتی؛ که گفته‌اند که از لوازم قدم اوست، که به هر زمین که می‌رسد، سبزه برمی‌دمد، و خط را نیز سبزی لازم است. و به اعتبار آنکه خضر چشمه‌ی حیوان یافته است؛ و خطّ، لب نیکوان فروگرفته است. و ناظم [در] اینجا تشبیه خضر به خط کرده، که چنانچه خط از چشمه‌ی زندگی لب بهره‌مند است، نشئه‌ی خضری اینجا از فیض روح

---

۱. پا: (بیت) را ندارد. ۲. پا: (ناظم می‌گوید) را ندارد.

محفوظ است، مانند روح که به فیضان امر الهی زنده است، و امر الهی از مورد ارادت ورود می‌یابد کما قال ـ علت کلمته ـ «اِنَّما اَمْرُهُ اِذا اَرادَ شَیْئاً اَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» و مرتبه‌ی امر الهی را مثال نتوان گفت که «لیس» است. فیض نشئه‌ی خضری از عالم روح، و فیض روح از عالم امر، و امر از عالم ارادت. و این معنی از تشبیه بیت که ذکر خضر در او رفته، معلوم شد امّا در خضر سخنی گفته نیامد، و فی الجمله رمزی بگوییم و بگذریم بعضی گفته‌اند که از خضر مشهور مراد صفت بسط است، همچنانکه از الیاس مراد صفت قبض است. و این تأویل به مستحسن است نزد جمعی از مشایخ، چنانکه شیخ «علاء الدّوله‌ی سمنانی» ـ قدّس سرّه ـ سجّاده‌ی بسط فرموده بوده است از جهت جلوس خضر ـ رزقنا الله من فیوضاته ـ و در مشیخه‌ی شیخ المحقّقین «محیی الدّین عربی» مسطور است که خضر خرقه‌ی صوفیه‌ی آن جناب را لباس فرموده؛ و در سیر بسیاری از مشایخ سیر و سلوک ذکر ملاقات ایشان با حضرت خضر هست. و بعضی نیز انکار امتداد بقاء او از زمان موسی ـ علی نبیّنا و علیهما السّلام ـ الی یومنا هذا کرده‌اند. و فی‌الجمله ما را در وجود نشئه‌ی خضری در روی روزگار هیچ شبه نیست، چه اگر او نباشد، روحانیّت غیری، عقل موسوی را نمی‌تواند که به مرتبه‌ی عاشق محمّدی رساند. پس مرتبه‌ی او را باید دانست و بعضی از خصایص او، تا مگر نشئه‌ی او را بشناسد[1] مرتبه‌ی او[2] جمع است میان عقل و عشق، و از خصایص اوست که اعمال و اقوال او مستند به علم و احکام محمّدیّه باشد، و آنچه گفته شد از آیت «وَ اِذْ قالَ مُوسی لِفَتیهُ لا اَبْرَحُ حَتّی اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَیْنِ اَوْ اَمْضِیَ حُقُباً» ولطایف قصّه‌ی موسی و خضر در سورة الکهف وارد شده، [آن لطایف را دراین سوره‌ی قرآنی] است در توان یافت. (بیت[3])

اگر روی و خطش بینی تو بی شک　　بدانی کثرت از وحدت یکایک

---

۱ با: بشناسند. ۲ دا: (او) را ندارد. ۳ پ: (بیت) را ندارد.

چه تا به مشاهده‌ی ظهور مطلق رخ حق، و مکاشفه‌ی مراتب کونی، به تخصیص مرتبه‌ی عالم ارواح نرسد، نسبت وحدت وجوب و کثرت امکان و ارتباط بینهما، و تحقّق وحدت بدون کثرت و تفرّع کثرت بر وحدت نداند. پس نگاه، چون در این معرفت که صاحب مراتب کونی و الهی ست. از خط عالم ارواح، و به مناسبت مکانی، انتقال به سایر مراتب کیانی افتد ـ که زلف مثال و ست ـ، سراسر حال عالم معلوم شده باشد؛ و سرّ مبهم ـ که اعتبار هستی عالم است ـ، به وجهی؛ و اعتبار نیستی و به وجهی [دیگر] دانسته آمده. چنانچه گفت (بیت)

ز زلفش باز دانی کار عالم ز خطّش باز خوانی سرّ مبهم

در بیت سابق، از خط، کثرت امکانی خواسته بود، و از روی، ظهور نور وجوب. در این بیت که می‌آید، ادراج این معنی خواهد کرد که، اگر بعضی کثرت را مشاهده در وحدت نمایند، آن مشاهده مستلزم آن است که به حق از حق محجوب شوند؛ چه کثرت [در] آنجا به منزله‌ی صورت خواهد بود، و وحدت به منزله‌ی آینه؛ و آن صورت می‌بیند، آینه نمی‌توان دید. من مشاهده‌ی وحدت در کثرت دارم؛ و این معنی مستلزم آن بود که آینه که اینجا به منزله‌ی کثرت است، دیده نشود؛ و وحدت که اینجا به منزله‌ی صورت است، دیده گردد. پس به حق محجوب از حق باشم، و گو باش که مقام جمع، سالک را به از مقام تفرقه. پس گفت

کسی گر خطّش از روی نکو دید دل من روی او در خطّ او دید

و بباید دانست که ظهور نور وجوب را اوّلاً هفت اعتبار کلّی لازم است، که آن صفات سبعه است: حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام. و اعتبارات دیگر صفات از تحت این کلّیات چون جزئیات در تصوّر می‌آید. لاجرم گفت[1]:

مگر رخسار او سبع المثانی است که هر حرفی از او بحر معانی است

---

۱. د: گفت بیت.

نهفته زیر هر مویی از او تار   هزاران سحر علم از عالم راز

و در این نظم، ملاحظه‌ی کثرت در وحدت کرده، چون خط بر رخسار، و افراد کثرت چنان انگاشته، که تارهای موی خط، و در میان همه نسبت به کلی بودن و جزیی بودن ثابت[2]. و اگر گویند «سبع المثانی هفت در دو باشد، و تو گفتی که مراد صفات سبعه است»، گوییم که در هر[3] مفهومی از این مفهومات که امور کلیه‌اند، جهت وجوب و جهت امکان هر دو ملحوظ است. و لهذا نظر به منسوبٌ الیه، جایی می‌گوییم که علم قدیم و جایی می‌گوییم که علم حادث، و قس الباقی علی ذلک. و از میان ممکنات، حقیقت انسان به این صفات سبعه آراسته است من حیث المجموع[1] و در صورت او نیز از خطّ عارض و مژگان و مثل آنچه در حیّز مطابقه توان آورد، دلایلی بر سبع المثانی هست. چنانچه بعضی از مؤوّلان در مطابقات این باب تطویلی نموده‌اند، و کتب را در سرِ آن به نظم و نثر پرداخته. و بزرگی از مشاهده‌ی این مشهد این بیت[4] می‌گوید، «حضرت امیرقاسم» [= شاه قاسم انوار] فرماید.[5]

ز نور روی تو پیداست سرّ سبع مثانی
ز جبهه‌ی تو هویداست آن لطیفه که دانی

[با سرودن] «آن لطیفه که دانی»[6]، درِّ خوشاب سخن نظم در پاس خطّ چندان قیمت و بلندی یافت که به عرش رسید.

بیت[7]

ببین برآب قلب عرش رحمان   ز خطّ و عارض زیبای جانان

می‌خواست که دراین بیت اشارت به سوی عرش الله که قلب مؤمنان است، و عرش الرحمن، هر دو باشد؛ به این عبارت فرموده. و غالباً مقصود آن است که باز نماید که می‌تواند بود که خطّ را مثال

---

۱ با: کثرات ۲ با: به آیت ۳ دا: (هر) را ندارد ۴ دا: (بیت) را ندارد. ۵ با: شعر ۶ با: (آن لطیفه که دانی) را ندارد ۷ دا: گوید.

فلک‌الافلاک دارند ـ که نهایت اجسام است ـ، یا مثال ناطقه‌ی انسان که اشرف ارواح است؛ و عارض را مثال عنصر آب، یا مثال آب نطفه. و تعلّق هر یکی از عرش و قلب به عنصر آب و آب نطفه واقع است. امّا بیان تعلّق عرش ـ که فلک الافلاک است ـ، به عنصر آب، از جهت آن‌که آب به سرعت قبول اشکال می‌کند، و صور افعال، از عرش که به واسطه‌ی سرعت تجلّی، تنزّل می‌یابد، مناسبت با او دارد؛ پس به او می‌پیوندد. و قال تعالی «وَكانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ». و بیان تعلّق قلب ـ که نفس ناطقه‌ی انسان است ـ، به آب نطفه از جهت آن‌که تأثیرات نفس ناطقه در بدن به واسطه‌ی نفس حیوانی است، و ناچار آن بخار را حاملی می‌باید، و آب نطفه است که مناسب این حمل افتاده است. و پس به حقیقت، قلب که نفس ناطقه است، به توسط روح حیوانی، تعلّق به آب نطفه گرفته باشد، و این تعلّق بعد از آن متصوّر است که نطفه تقلّبات خود به صورت علقه و مضغه و عظم تمام کرده بود، و به سرّ «ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ»، نفس ناطقه تعلّق بدو یابد؛ «فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ». چون[1] اکثر خطّ و خال با هم ذکر می‌کنند، از پی بیان خط فرمود (اشاره به خال):

بر آن رخ نقطه‌ی خالش بسیط است — که اصل مرکز دور محیط است

بر ظهور مطلق، ظهور مقیّدی مرتب داشته، و تعبیر از آن به نقطه‌ی خال کرده؛ و تواند بود که مراد از این «خالش» عنصر خاک باشد، و مرکز بودن او دور محیط را که فلک الافلاک است؛ و بساطت طبیعی هر دو ظاهر است. و خطّ دور هر دو عالم عنصری و فلکی که از او ناشی بود، نیز راست است نزد آن‌که بر آن است که خاک راست اصالت ظهور و تا نهایت افلاک همه زاده‌ی اوست. و خطّ نقش قلب آدم ـ که دل صنوبری باشد ـ، هم از او صورت بسته است، یا خطّ نفس و قلب آدم؛ چنانچه در بعضی نسخ نوشته‌اند. همچنین از طبیعت اوست که غلبه در ترکیب آدم از این عنصر

---

۱. پا: (چون) را ندارد

است.

و اگر به ساطت حب، مراد آن است که حرو له حال[1] گفته باشد و مراد نفس کلیه بود، و مقصود از دور محیط، دور عالم باشد، و از خطّ هر دو عالم ظاهر ملک و باطن ملکوت خواسته باشد ـ که بقای آن متفرّع به ظهور نفس کلّیه است ـ، و خطّ نفس و قلب آدم که از اوّل مراد نفس ناطقه‌ی انسانی بود، و از ثانی مراد قلب صنوبری مطابق ظاهر ملک و باطن ملکوت، همچنین متفرّع بر آن نقطه‌ی بسیط بود. و اگرنه این معانی مقصود ناظم بوده که گفته شد، مثل است که: «المعنی فی بطن الشّاعر».

بیت:[2]

از آن حالِ دل پرخون تباه است　　که عکس نقطه‌ی خال سیاه است

چون خاک، مرکز عالم باشد، قلب او بود و مطابق این صورت آنچه مرکز دایره‌ی وجود آدمی خاکی بود، هر آینه قلب آدمی بود و توان گفت که به واسطه‌ی مطابقه‌ی قلب آدمی، عکس قلب عالم است که آن خاک تیره سیاه است. عکس آینه مطابقِ صورت باشد؛ پس چنانچه عالم تیره دل است و ما نیز تیره دل باشیم، و تباهی همه از سیاهی دل است. و هر چند می‌خواهد که از این سیاهی بدر آید بروشند ندارد، چه عکس از منزل صورت خود نمی‌تواند گذشت و اگر نه عکس بود و صورت آن خال خاک سیاه است. و اگر خال را نفس کلّیه گیری[3] و قلب که نفس ناطقه است عکس او داری، همچنین دل بروشند از منزل بساطت نفس کلّیه ندارد، زیرا که در بسیط الهی چون اجزا منتفی است، احکام کثرت مغلوب است، و نسبت وحدت غالب. پس آنجا از نفس کلّیه به وحدت عقل کل می‌رسد، و از وحدت عقل کل به وحدت واجب و وحدت در وحدت هیچ تمیزی نمی‌بخشد، چنانچه در سیاهی تمیزی نیست. پس حال دل که از عدم تمیز تباه است، چگونه بِهْ شود، که او عکس خال سیاه بسیط

---

۱. پا: حالی. ۲. د: (بیت) را ندارد. ۳. د: گیری

است، و در او راه به تمیز نیست:

زخالش حال دل جز خون شدن نیست کز آن منزل رو بیرون شدن نیست
به وحدت در نباشد هیچ کثرت دو نقطه نبود اندر اصل وحدت

و اگر نیک تعمّق رود، دمدمه نشود که نفس کلّیه نقطه ی است، وعقل کل نقطه‌ای، و وحدت واجب نقطه‌ای. پس چرا گفت که در منزل بساطت، دو نقطه نیست؟ زیرا که مراد از نقطه آن است که وجود اصیل داشته باشد و اینجا نفس عکسی است، نه اصلی، و عقل همچنین عکسی است، نه اصلی؛ و اصل وحدت است و عکوس از او ناشی و در او مضمحل. ناظم چون در منزل بساطت اشارت به اضمحلال احکام[1] کثرت کرد، و گفته بود که دل ما عکس خال بسیط است، لازم[2] می‌دید مطابقه‌ی عکس با اصل خود که در اصل حکم کثرت اندراس داشت، در عکس همین متوقع بود. و از حال دل و تقلبات او به این در می‌یافت، فریاد برآورد و از سر حیرت گفت:

ندانم خال او عکس دل ماست و یا دل عکس خال روی زیباست
ز عکس خال او دل گشت شیدا[3]

که فنون جنون از او در تقلب این احوال مشاهده می‌رود:

و یا عکس دل آنجا شد هویدا؟

چه آن خال بسیط مشکین است و مشک از خون. پس شاید که او به طریق عکس از خون دل ما صورت بسته باشد.

دل اندر روی او یا اوست خود دل

نظر به «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»، دل اندر روی او باید که باشد یا خود به مقتضای «لایسعنی ارضی و سمایی و یسعنی قلب عبدی المؤمن»، او را در دل بودن می‌شاید:

به من پوشیده گشت این راز مشکل

۱. یا: (احکام) را ندارد. ۲. یا: لاجرم ۳. یا: پیدا

زیرا که دلایل و قراین معارض‌اند[1].

اگر هست این دل ما عکس آن خال   چرا می‌باشد آخر مختلف حال

و بساعت حال اقتضای اختلاف احوال می‌کند و نگویند که دل را اختلاف احوال نیست تا مگر مقرّر تواند کرد که دل عکس خال بسیط است، چه ناظم ـ قدّس سرّه[2] ـ در اختلاف احوال دل می‌گوید (بیت).[3]

گهی چون چشم مخمورش خراب است

در این مصرع تلویح است به علیه‌ی احوال دل و مزید افاضه‌ی فیض بر انسان.

گهی چون زلف او در اضطراب است

و در این مصرع اشارت است به فرط تقلّب دل و تجدّد احوال سلسله‌ی ممکنات، و این دو معنی که گفته شد کسی داند که دانسته[4] که مراد از چشم و زلف چیست؟ بیت.[5]

گهی مسجد بود گاهی کنشت است   گهی دوزخ بود گاهی بهشت است

بر دل چون فکر طاعت غالب است، مسجد است؛ و چون خیال معصیت مستولی است، کنشت است؛ چون آتش هوا در او افروخته است، دوزخ؛ و چون نور خدا در او متجلّی است، بهشت

گهی روشن چو آن روی چو ماه است

زمانی است که آن عالم علوی بر او عکس افکند.

گهی تاریک چون خال سیاه است

گاهی است این که صفت بشری که از ظلمات عالم سفلی است بر او مستولی گردد. یا جهت اوّل اشارت به تجلّی است و ثانی اشارت به استتار یا اول کشف و ثانی حجاب؛ یا اول وصال و مشاهده و ثانی هجران و مکابده. بیت

---

۱. پا: متعارض‌اند. ۲. دا: (قدّس سرّه) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. دا: داند.
۵. دا: (بیت) را ندارد.

گـهی بـرتر شود از هفتم افلاک   گـهی افتد به زیر تودهٔ خـاک

در این بیت اشارت است به عروج و نزول، یا وجد و فقد، یا جمع و تفرقه، یا سیر و وقفه، و کلّ ماهو من قبیل المذکور[1] (بیت[2]).

پس از زهـد و ورع گـردد دگـربار   شـراب و شـمع و شـاهد را طلبکار

احتمال دارد که در این بیت اشارت به عقدهٔ سالک باشد؛ چه سالک را گاه هست که عقده‌ها پیش می‌آید از عشق مجاز، و تلوّن حال، و وقوع در مناهی، به دور باش قهر الهی، نعوذبالله من ذلک. و بیم آن هست که مبادا آن‌ها مقدّمات خذلان باشد که سالک را به آب سیاه دریای[3] تباهی فروبرد و هرگز با سر[4] نیاید. چنانچه شیخ سعدی فرماید، (بیت)[5]

«در این ورطه کشتی فروشد هزار

که پیدا نشد[6] تخته‌ای بر کنار»

و امید آن نیز می‌توان داشت که از آن عقده چون شیخ صنعا بگذرد؛ و بر تقدیر گذشتن تا مراد حق تعالی از ایقاع آن واقعه چه باشد رفع حجب نوری و کسر انانیّت او در صفات ملکی، یا معرفت طرق حق باطن به علم اختیاری در مواقع آثار اسمای جلالی و جمالی؟ و لعمری از هزار یکی و از صدهزار اندکی عقبهٔ ایشان به این مقاصد منتهی گرد یا نگردد؟ پس وظیفهٔ وقت آن بود که در این منزل، دعای «یا مقلّب القلوب ثبّت قلبی علی طاعتک» وِردِ زبان جان گردانند و بر آن باشند که هیچ مقدار از راه حق به واسطهٔ قدم هوا برکنار بیفتند و راه خدای، شرع پاک حضرت مصطفی است ـ صلّی اللّه علیه وآله[7] و سلّم ـ، چه آن است منهاج عدل و صراط مستقیم. چنانچه «ابن مسعود» ـ رضی اللّه عنه ـ روایت کند «قال خطّ لنا رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله[8] و سلّم ـ خطّاً ثم قال هذا سبیل اللّه ثم خطّ خطوطاً عن یمینه و عن شماله و قال هذه سبل

---

۱. د: (المذکور) را ندارد. ۲. پ: (بیت) را ندارد. ۳. د: دریای سیاه. ۴. د: بار سر.
۵. د: شعر. ۶. د: نامد از او. ۷. پا: (و آله) را ندارد. ۸. ایضاً

علی کلّ سبیلٍ منها شیطانٌ یدعو الیه، و قرأ و انّ هذا صراطی مُستقیماً فاتّبعُوهُ، الآیة رواه جماعة من[۱] الثقات و مثال آن خط چنانچه در کتب حدیث کشیده‌اند این است

و بعد از آنکه معلوم است که اجتماع شراب و شمع و شاهد مجازی ـکه خمر و اسباب مناهی بود ـ هر کس را که واقع است، از دعوت شیطان است، و اگر ذکر آن اسامی از صاحب حالی شنوند که منظوم یا منثور یا بر زبان او گذرد یا از غیری اصغا نمایند[۲]، و نیز تواجد بر آن فرماید، قرینه حاصل بود بر آنکه آنها نزد او اشارتی[۳] است به سوی معانیی که دخلی[۴] به صور منهیّه ندارد. چنانچه ناظم اسرار بعضی از آن مشارٌالیها می‌کند در این سؤال و جواب:

○ سؤال:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است؟
خراباتی شدن آخر چه دعوی است؟

○ جواب:

شراب‌وشمع‌و شاهد عین معنی است　　که در هر صورتی حقّ را تجلّی است

یعنی نزد ارباب اشارت، این مسموعات دلالت خاص بر امر معنوی مستور دارند، به دلالت عام بر امر صوری مشهور و ایشان از این الفاظ، صور تجلّیات الهی در مشاهده می‌آرند، به آنچه هست از انواع مناهی و ملاهی. چنانچه ناظم به بعضی از آن صورت‌ها اشارت می‌کند و می‌گوید.

شراب و شمع، ذوق و نور عرفان　　ببین شاهد که از کس نیست پنهان

استعاره‌ی شراب از برای ذوق از جهت لذّت معنوی است؛ و شمع از برای نور عرفان به ملاحظه‌ی مشاهده‌ی اشیای معنویّه به سبب او استعاره رفته است و شاهد گفته و مراد او ذات حقّ تعالی مطلق است که

---

۱ پ: (من) را ندارد. ۲ د: نمایند. ۳ د: (اشارتی) را ندارد. ۴ پ: داخل

تجلّی به اسم الظّاهر فرموده، و این یک وجه بود در اشارت ناظم در شراب و شمع و شاهد که گذشت و اشارت دیگر دارد، و در هر مرتبه که مشارٌالیه مذکور شود، مقصود صورتی از صور تجلّیات حق بود[1]، خواه مراتب کونی و خواه مراتب الهی اشارتی دیگر می‌کند (بیت).[2]

شراب اینجا زجاجه، شمع مصباح بود شاهد فروغ نور ارواح

و این معانی را خذ از آیه‌ی: «اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ»، فرموده باشد.

زشاهد بر دل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد

شعلات جذبه در دل موسیٰ نیاویخت الاّ از ظهور نور مطلق در صورت مقیّد. چه مقصود او در صورت آتش «اِنّی آنَسْتُ ناراً» جلوه‌ی «فَلَمّا اَتیها نُودِیَ یامُوسیٰ اِنّی اَنَا رَبُّکَ» بنیاد نهاد. و چون لذّت روحانی‌اش از آن آتش به منتها رسید، به اعتبار آن لذّت، آن آتش چنانچه شاهد او بود، شراب او گشت. و چون همان آتش از شجر «مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یا مُوسیٰ اِنّی اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمینَ»، زبانه‌ی نور می‌افروخت آن شجرش شمع آمد. این اشاراتی بود که ناظم را در معامله‌ی کلیم ـ علیه الصّلوة[3] والسّلام ـ روی نموده. و در حکایت حال حضرت مصطفی ـ صلّی اللّٰه علیه وآله[4] و سلّم ـ چنین فرموده[5]

شراب و شمع، جام و نور اَسریٰ‌ست ولی شاهد همان آیات کبریٰ‌ست

آن حضرت را لذّت تام در شب معراج چگونه نبوده باشد که شراب حال «لی مع اللّٰه وقتٌ لایسعنی فیه ملکٌ مقرّبٌ ولا نبیٌ مرسلٌ» او را در جام آخر اسریٰ «سُبْحانَ الَّذیٓ اَسْریٰ» آن شب ریختند، و شمع «نوراً اِنّی» که در تمحّص بعض صحابه اشارت به آن فرمود، آن زمان برفروختند و در نشانهای «لَقَدْ رَأیٰ مِنْ آیٰتِ رَبِّهِ الْکُبْریٰ» که شاهد د[illegible]

---

۱. دا: بوده. ۲. دا: و می‌گوید. ۳. دا: (الصلوة) را ندارد. ۴. پا: (وآله) را ندارد.
۵. دا: فرمود. ۶. پا: مشاهد آن

عیبی بودند، امحا به دیده‌ی «مَازَاغَ الْبَصَر وَ مَاطَغیٰ» آنچه دیدنی بود به وصف «رأیت ربّی فی احسن صورةٍ» ندید و چون هر صاحب حالی به قدر مرتبه‌ی خود از محلیات الهی شاهد و شمع و شرابی یافته، و تحلیات را زوال نیست، احوال صفا که در این زمان باشند، از طور ولایت که ختم شده، اگر نصیبی بخویند بیابند (بیت):[1]

شراب و شمع و شاهد جمله حاظر مشو غافل ز شاهد بازی آخر
شراب بیخودی درکش زمانی مگر از دست خودیابی امانی

بیخودی را شراب از آن گفته که در و شدّت مطربه‌ی دل است، و زوال احکام عقل معاش، و عدم فرق بین مظاهر الاشیاء «فلا یعلم الارض من السّماء» و از وصف بیخودی معلوم شود که اگر سالک را سکر و ذهاب و غیبت دست ندهد، مست نباشد، بلکه شراب نخورده باشد بیت[2]

شرابی خور که جامش روی یار است پیاله چشم مست باده خوار است

اینجا تشبیهی است در روی به جام، نظر به استدارت؛ و در چشم به پیاله، به ملاحظه‌ی صورت حدقه، دیگر جامع میان روی یار و چشم مست باده خوار، و میان جام و پیاله توسط و نسبت است، که چنانچه به واسطه‌ی جام و پیاله شراب می‌خورند، به سبب نظر در دایره‌ی کرد، و مشاهده‌ی ظهور نور مکوّن در او، ناظر، لذّت معنوی می‌یابد، و مست می‌گردد، و از خود می‌رود، و غایب از خود می‌شود و این معنی که ناظم در این بیت قصد کرده از دو بیت اوّل قصیده‌ی فارضیه مستفاد است، که فرموده (شعر).[3]

«سقتنی حمیّا الحب راحة مقلتی
وکأسی محیّا من عن الحسن جلّت

---

۱ د: لاجرم ناظم گفت. ۲ د: (بیت) را ندارد. ۳ پ: (شعر) را ندارد.

و بالحدق استغنیت عن قدحی و من
شمایلها لا من شمولی نشولی»

شرابی را طلب بی‌کاسه و جام　　شرابی باده‌خوار کاسه[1] آشام

در این بیت نفی شراب صورت به واسطه‌ی نفی ساغر و جام لازم آمده، و اثبات شراب معنی و صفت او، که چون آن خورده شود، لذّتی که از شراب کده و ساقی بنده‌ی نفس امّاره را می‌بود، آخر شود، و آن زمان شراب نباشد الاّ تجلّی الوهیّت از وجه مطلق بعد از فنای کونیّات، و محو آن از روی زمین دل به نسبت: «کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ و یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّکَ ذُوالْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ». خوش کسانی که شاربان خمر بی‌خمارند: «وَ سَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً». چه لطیفه‌ای است طهور در صفت شراب معنی، که چنان‌که آب طهور رافع حدث و خبث است، این شراب نیز آشامنده‌ی خود را پاک می‌گرداند از حدث خودی و خبث خودبینی، چنانچه ناظم گوید:

شرابی خور ز جام وجه باقی　　سقاهم ربّهم او راست ساقی
طهور آن می‌بود کز لوث هستی　　ترا پاکی دهد در وقت مستی

چون کسی را این باده داده شود و مزاج دلش به تاب آن گرم گردد، در دل او حرکات و اضطراب پیدا آید و اثر آن بر زبان گذر کند، کلمات او همه شطحیات «انا الحق» و «سبحانی» و «لیس فی جبّتی» باشد؛ اهل ظاهر بر او انکار کنند، ملحد و کافر و بد مردش خوانند. این ملامت نسبت با او از اسباب کمال او شود، و به نسبت با ملامتگران از اسباب نقصان ایشان. و بر فرض[2] که کسی وقوع این حال را ظلمت نام کند و نقیض این حال را نور گوید، بر آن باشد که حال ظلمت[3] این شطحیّات حجابی است و گاهی؛ چون به استغفار حجاب و گناه او مرتفع گردد، قرب او به مقتضای «التّائب من الذّنب کَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ»، نزد حق تعالی[4] همان بود که پیش از بعد بود و

۱. «د»: مینایی　۲. «د»: بالعرضی　۳. «پ»: (نام ظلمت) را ندارد　۴. «د»: (تعالی) را ندارد

فایده‌ای او را حاصل گشته که حجاب ظلمت شناخته باشد و به آن رسیده و از آن گذشته، و عجز و فنا او را به مدد آن حاصل شد[1]. امّا حجاب نور وقوف بر ظاهر که منافات با شطحیّات دارد، چون صاحب خرد[2] را به کبر و انانیّت آورد، به سبب آن از قرب حق دور گردد و در خودی و خودنمایی باشد[3]. لاجرم صاحب ظلمت اوّل و عجز و نیستی آخر آدم مشرب بود، و صاحب نور اوّل و غرور و هستی آخر شیطان طور باشد. آن یکی از ظلمت یافته مقصود، و این یکی از نور گشته مردود. تا ناظم تحریض به کشیدن شراب بی‌خودی می‌کند، و چشیدن چاشنی شطح، که از تسخین مزاج دل حصول می‌یابد. می‌گوید:

بخور می، وارهان خود را ز سردی — که بدمستی به است از نیک مردی
کسی کافتاد از درگاه حق دور — حجاب ظلمت او بهتر از نور
که آدم را ز ظلمت صد مدد شد — ز نور، ابلیس، ملعونِ ابد شد
اگر آیینه‌ی دل را زدوده است — چو خود را بیند اندر وی چه سود است؟

این بود اشارت ناظم در این ابیات که گفته شد، نه آنکه کج طبعان فهم می‌کنند. نعوذبالله! هرگز مؤمن عارف کس را به شرب خمر ـ که امّ الخبائث است ـ نخواند. پس از حجاب ظلمت[4] که گفته البته اضافه‌ی تجلّی عظمت به طریق شطح به سوی انانیّت سالک خواسته، و از توبه، رجوع از انانیّت. چنانچه در حال سلطان‌العارفین «طیفور [بایزید بسطامی]» نقل می‌کنند که بعد از گفتن «سبحانی» استغفار می‌کرد. بلی توبه از انانیّت مشعر به ضمیر متکلّم لازم است. نبینی که «سبحانی» و «أَرِنی» آخر به استغفرالله و «سبحانک تبت الیک» باز می‌گردد[5]. شراب طهوری که سرمستی عاشقان شطّاح از آن است، هرگاه که از تجلّی وجه باقی ساقی «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ» عکسی بر او می‌افتد، سرّ «الاب[6] قوة ازلیّه و

---

۱. د: شده. ۲. د: خود. ۳. د: بماند. ۴. د: (ظلمت) را ندارد. ۵. با: (می‌گردد) را ندارد.
۶. در د: سرّ الشراب.

روح القدس صوته و با نطقه[1] ظهوری می‌کند، و صدهزار روح قدسی به معنی حباب در آن شراب بر سارب ب مکاشف می‌گردد، که در زیر قباب آن رواح شنه‌ی کمّل ولیا متواری پرده‌ی عزّت «اولیایی تحت قبابی» اند چنانچه می‌گوید[2]، بیت،[3]

زرویش پرتوی چون در می‌افتاد   بسی شکل حبابی[4] بر وی افتاد
جهان جان در او شکل حباب است   حبابش اولیایی را قباب است

مستان این شراب در سلسله‌ی موجودات به نوبت نوشانوش درگرفته‌اند اوّل چاشنی آن به کم عقل کل رسیده است، که از هستی مطلق، وّلاً بود بسیط او صورت نمود بسته، و دیگر نفس کل که هم به وصف ساطت به وساطت او نمایش یافته و اضافه‌ی هر یکی به لفظ کل یا بیانی باشد به آن معنی که گوییا اوّل عین همه‌ی عقول است، و ثانی همه عین نفوس و از این جهت گفتیم که گوییا چنان است که وصف کلیّت که مستلزم اجزاست در بسایط موجّه نیست و به اضافه در وّل فایده‌ی آن تخصیص کند که تسخیر موجودات به سبب اوست، چنانچه تسخیر باقه به عقل و در ثانی افاده‌ی آنکه تدبیر ممکنات به واسطه‌ی وست، چنانچه تدبیر بدن بنده به خود او. چنانکه گوید (بیت):[5]

شده زو عقل کل حیران و مدهوش   فتاده نفس کل را حلقه در گوش
همه عالم چو یک خمخانه‌ی اوست   دل هر ذرّه‌ای پیمانه‌ی اوست

خمخانه به اعتبار حمل فیض فرموده و پیمانه به اعتبار تفصیل بیت،[6]

خرد مست وملائک مست وجان مست   هوا مست وزمین مست، آسمان مست

شراب ظهور نور هستی [است] که تجلّیات ذات و صفات و اسما و افعال و آثار باشد و در طبقات اجزای عالم و کاینات کلّها افراد

---

۱ یا: نغمه. ۲ یا: (چنانچه می‌گوید) را ندارد. ۳ دا: (بیت) را ندارد. ۴ پ: جهانی
۵ دا: (بیت) را ندارد. ۶ دا: (بیت) را ندارد

بنی آدم ریخته است، اما طایفه‌ای را صاف رسیده و فرقه‌ای را دُرد، و جمعی را آمیخته خرد و فرشته و جان در صاف صفا[1] هم کاسه‌اند، امّا هر یک را سرآوزی به کله افتاده است و به نوعی جدا با ساقی در محاطبه‌اند، خردها راه مباهات می‌پویند که هر کس را که از این باده بچشانند[2] از حال ما چه داند، «وَ مَا یَذَّکَّرُ اِلَّا اُولُوا الْاَلْبابِ». فرشتگان سرّ مرتبه باز می‌جویند که. «اَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ»، جان‌ها از شأن خود باز می‌گویند که ماییم مخصوصان «قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی» هوا و زمین و آسمان روی در روی هم آورده هر یک رازی باز سرمی آرند. هوا از عزّت خود دم می‌زند که: «لاتسبّوالرّیح فانه من نفس الرّحمان» زمین قدم در بساط بیان کرامت خود می‌نهد که در شأن من آمده است که. «وَ الْاَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ الْماهِدُونَ» آسمان دست در مدحت بالا می‌زند که مرا همین بس که حکایت حال من شده است کریمه‌ی: «وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِاَیْدٍ وَ اِنّا لَمُوسِعُونَ». ایدی این باده آسمان را به چرخ آورده[3] و در طلب مزید می‌کند و دل انسان را در هوس این نشوه به باد داده. تا ناظم می‌گوید، (بیت):

فلک سرگشته از وی در تکاپوست هوا در دل به امید یکی بوست

ملائک خورده صاف از کوزه‌ی پاک ز جرعه ریخته دردی بر این خاک

در این بیت اشارت است به تجرّد جواهر ملایکه از مواد، و به مزید کثافت مادّه‌ی خاک از میان موادّ عالم کون و فساد بیت:[4]

عناصر گشته‌زان‌یک جرعه سرخوش

فتاده گه در آب و گه در آتش

و هم از جنس جرعه‌ای که به خاک ریخته‌اند، سایر عناصر را به کیفیّات مادّی مست و متکیّف گردانیده‌اند، در غرقاب مستی به عرق آب بی‌طاقتی افتاده و از تاب می آب می‌شوند و از فرط حرارت گویی در آتش

---

۱ د: صفا صاف ۲ د: بچشانند ۳. د: در ۴ پا: (بیت) را ندارد

نشسته ند

ز بسوی جرعه‌ای کافتاد در خاک برآمد آدمی تا شد بر افلاک

اشارت می‌کند که اگرچه آدمی از خاک است، جرعه ی به خاک رسیده که در آدمی نشوه‌ی و سبب عروج بر فلاک است، با وجود این که گفته شد که نصیب خاک از دردی شراب فیض است آن دردی اگرچه به نسبت با جرعه‌ی عقول و نفوس و ارواح مجرّده تیره است، امّا در ذات خود چنان صافی است که از تلألوی او صفا در عناصر پیدا می‌گردد و موادّ ن رقّت پیدا می‌کند، به حیثیّتی که در کسوت اجزای نبات روح نباتی می‌آید، و در صورت ابخره‌ی لطیفه‌ی قوی حیوانی می‌شود، چنانچه[۱] ناظم می‌گوید

ز عکس او تن پژمرده جان گشت ز تابش جان افسرده روان گشت

مشارب اهل عالم همه از شرب این شراب تحقّق دارد، و اختلاف مطالب نیز همه به واسطه‌ی او واقع است چنانچه ناظم، نظم می‌گوید[۲] (بیت):[۳]

جهانی خلق ازو سرگشته دایم ز خان و مان خود سرگشته دایم

یکی از بوی دُردش عاقل آمد

چون عاقل به عقل معاش که حکیم طبیعی است.

یکی از رنگ صافش ناقل آمد

چون لبیب به لبّ معاد که حکیم الهی است

یکی از نیم جرعه گشته صادق یکی از یک صراحی گشته عاشق

در آنجا که فیض به مثل جرعه‌ای ست، مستفیض را صادق می‌خوانند. چه وقوع حرارت دل به سوی مطلوب متحقّق ست، و طلب هست امّا نه به افراط و آنجا که فیض مثلاً به قدر یک صراحی مقدّر

---

۱ ب: (چنانچه) را ندارد. ۲ د: (چنانچه ناظم نظم می‌گوید) را ندارد.
۳ د: (بیت) را ندارد.

است، مستفیض را عاشق می‌داند، زیرا که حرارت و طلب به غایت رسیده است، و افراط این معنی عشق است. پس در این عشق به جایی می‌رسد که تعبیر از آن ناظم ـ قدّس سرّه ـ به این عبارت می‌فرمایند که می‌آید.

یکی دیگر فروبرده به یک بار — می و میخانه و ساقی و میخوار
کشیده جمله و مانده دهن باز — زهی دریا دل رند سرافراز
درآشامیده هستی را به یک بار — فراغت یافته ز اقرار و انکار

لذّت از می معرفت جمع اسما او را حاصل شد و عشقش اَحر شد دیگر لذّت معرفت اصل دل که جای ادراک معانی اسمای الهی و کیانی و انسانی است، روزی حوصله‌اش گشت و عشقش به پایان بیامد. پس لذّت معرفت جناب الوهیّت و حضرت واحدیّت که ساقی «وَ سَقٰهُمْ رَبُّهُمْ» اوست، نصیبش افتاد، و همچنان عشقش باقی ماند. چه جای آنکه لذّت از مشاهده‌ی هستی مطلق دارد، و هنوز طلب لذّت می‌کند و در این طلب احوالی که او را واقع می‌گردد، گاهی همه را به انکار می‌دارد، و گاهی به اقرار می‌آرد، و از منقصت حال کس نیست و به لذّت خود مشغول است؛ و لذّتش در مشاهده‌ی انوار تجلّی است که آثار آن چگونه در مظاهر ظاهر می‌شود. پس ترک ملاحظه‌ی مظاهر نتوان[2] کرد، بلکه بر آن است که به نهایت لذّت خود رسد در مقام فنا متشبّث[3] به دامن مظهر اکمل که او مرد خداست. و ناظم اشارت به این معنی دارد که گفت

شده فارغ ز زهد خشک و طامات — گرفته دامن پیر خرابات

مراد از پیر خرابات این جا کاملی است که مرید را به ترک رسوم و عادات می‌دارد. و نهایت این ارشاد مؤدّی است به آنکه راه فقر و فنا می‌سپارد. و لهذا در کلام آینده به این معنی اشعار هست چنانچه گفت

(اشارت به خرابات[4])

---

۱. د: قدّس سرّه) را ندارد. ۲. د: نتواند ۳. د: متشبّث ۴. د: خرابات

خراباتی شدن از خود رهایی است ... خودی کفر است اگر خود پارسایی است

خرابات علم آن دور مجمعه است که در آن رنود و اوباش به ملاهی ومناهی مشغول می‌شوند. و استعارت بدین جا آمده است و اتصاف آن به خرابی یا از جهت صورت آن محل باشد که دور از عمارت شهر معهود است که واقع شود پس به واسطه‌ی بعد از عمرانش خراب گرفته‌اند؛ یا به سبب خرابی حال اهل آن که از نیک‌نامی به بدنامی افتاده‌اند، و خانه‌ی اعمال صالحه خراب و سیاه کرده‌اند. و صوفیان لفظ خرابات را نیز برای دل شکسته استعاره کنند به اعتبار حدیث «انا عندالمنکسرة قلوبهم»؛ یا از جهت مقام فنای سالک؛ امّا در اوّل، خرابی شکسته ظاهر است، و در ثانی مراد خرابی در رسوم و عادات است. پس نزد درویشان مرد دلشکسته‌ی فانی، خراباتی ایشان باشد، و این خراباتی از خود گذشته باشد، که اگر از خودی نگذشته است این[1] خودی در راه توحید حجاب اوست، و آن است که کفر معنوی است چه کفر صوری پوشیدن دین حق است به دین باطل؛ و این کفر، پوشیدن معنی وحدت مطلقه است به هر صورتی که از عالم کثرت آن را در نظر آرند، گر خود همه صورت صلاح است، چه جای صورت فساد. پس مقصود این‌جا آن بود که همه صورت‌ها که معنی وحدت مطلقه می‌پوشند از نظر مشاهده بیفکنند. و ناظم ـ قدّس سرّه[2] ـ زینجا گفت، (بیت)[3]:

نشانی داده‌اندت از خرابات ... که التّوحید اسقاط الاضافات

خرابات از جهانِ بی مثالی است

از جهت آنکه در فنا هیچ نیست، پس چگونه در آنجا مثال چیزی بود.

مقام عاشقان لاابالی است

ایشان که به عشق وحدت مطلق از ترک رسوم و عادات بلکه ترک

---

۱. پا: (این) را ندارد. ۲. دا: (ناظم قدّس سرّه) را ندارد. ۳. : (بیت) را ندارد.

خود و ماسوی الله باک ندارند

خرابات آشیان مرغ جان است[1]

چه روح مجرّد است و مقام مناسب و رفع تعلّقات که با تجرد روح مناسبت دارد.

خرابات آستان لامکان است

چه این مقام است که در صورت‌ها مطوی و محو می‌شود پس سالک آنجا از همای صور زمان و مکان و احوال به معنی لازمان و لامکان و لاتعیّن می‌رسد، چنانچه از استان به میان رسد. بیت[2]

خراباتی خراب اندر خراب است   که در صحرای او عالم سراب است

یعنی مقام فنا چنین است زیرا که اوّل در او خرابی اعمال سالک واقع می‌شود، دیگر خرابی صفات، دیگر به کلی رفع تعیّن ذات او و در این مقام است که سالک معلوم می‌کند که ماسوی الله که از نظر او مرتفع شده، خود هیچ نبود، بلکه نمایشی بود که می‌نمود. چنانچه سراب که می‌نماید که آب است و نه آب است. بیت:[3]

خراباتی است بی حدّ و نهایت   نه آغازش کسی داند نه غایت

زیرا که همچنانکه هست، مطلق را به حدی مقید نمی‌توان کرد، بست مطلق را نیز به نهایتی باز نمی‌توان بست و کمال مقام فنا در آن است که سالک از اضافات فنا بیرون آید، و این معنی جز مشاهده‌ی صرّ عدم مطلق نیست. و در[4] مرتبه‌ی این مشاهده، میان مطلق صاحب مقام باشد که اگر چه به اوصاف کمال متصف‌اند، آن اوصاف هیچ در نظر ایشان نیامده، نه به وصف اثبات و نه به وصف نفی و در عدم مطلق نیز[5] چنین است که نفی و اثبات هیچکدام مجال ندارد؛ و از این سبب که قیود در مقام فنای مطلق نیست، هر چه غالباً قید خاطر می‌باشد، ناظم ایما به نفی

---

۱ دا: جانها است. ۲ دا: (بیت) را ندارد. ۳ پ: (بیت) را ندارد. ۴ پا: در هر
۵ پا: (نیز) را ندارد.

آن خواهد کرد. و در اثنای رفع قیود اخروی که کثرت اطواری می‌گردد اشارت به سوی آن خواهد نمود، و ترکیب قیود و تقلب احوال چون بی بی‌خودی و غیبوبت از تعشّق شربت دست بدهد، شرب آن لازم بود، از صافی او، چون بی‌خودی از آثار تجلّی جمال، و از دردی آن چون بی‌خودی از آثار تجلّی جلال، و از بقیّت[1] شربت، تا سؤال که می‌رسد، آنچه ما گفتیم در می‌توان یافت. درباب که در خرابات معنی چه می‌گوید،

(ابیات)[2]

اگر صد سال در وی می‌شتابی — نه کس را و نه خود را بازیابی

گروهی اندر او بی پا و بی سر — همه نه مؤمن و نه نیز کافر

شراب بی‌خودی در سر گرفته — به ترک جمله خیر و شر گرفته

شرابی خورده هر یک بی لب و کام — فراغت یافته از ننگ و از نام

حدیث ماجرای شطح و طامات — خیال خلوت و نور و کرامات

به بوی دردیی از دست داده — ز ذوق نیستی مست اوفتاده

عصا و رکوه[3] و تسبیح و مسواک — گرو کرده به دردی جمله را پاک

میان آب و گل افتان و خیزان — به جای اشک، خون از دیده ریزان

دمی از سرخوشی در عالم راز[4] — شده چون شاطران گردن افراز[5]

گهی از روسیاهی روبه دیوار — گهی از سرخرویی برسر دار

گهی اندر سماع شوق جانان — شده بی پا و سر چون چرخ گردان

به هر نغمه که از مطرب شنیده — بدو وجدی از آن عالم رسیده

سماع جان نه آخر صوت وگفت است — که در هر پرده‌ای سرّی نهفت است

ز سر بیرون کشیده دلق ده تو — مجرّد گشته از هر رنگ و هر بو

فروشسته بدان صاف مروّق — همه رنگ سیاه و سبز و ازرق

یکی پیمانه خورده از می صاف — شده زان صوفی صافی زاوصاف

به جان، خاک مزابل پاک رُفته — ز هر چ آن دیده از صد یک نگفته

---

۱. د: بقیه. ۲. پا: بیت. ۳. پا: کوره. ۴. د: ماز. ۵. پ: گردن برافراز

گرفته دامن رندان خمّار ز شیخی و مریدی گشته بیزار

چه شیخی و مریدی این چه قید است؟ چه جای زهد و تقوی این چه شید ست؟

چون صوفی، چنانکه گفت، از اوصاف بیرون آمد با اشیای حسنه چنان بر حرمت است که با اشیای قبیحه، و در این حال تتبع رندان معنوی که مستان شراب تجلّی‌اند، می‌کند؛ که تجلّی چون مخصوص به مظهری دون مظهری نیست، با همه به یک منوال در معامله است، و با وجود این معنی تمکّن و وقار رسمی از او مسلوب بود، تا با همه بنشیند و با همه بگوید و بشنود، به طبع خوش و روی گشاده بسر برد و گاه نیز مزاح مباح از او در وجود آید، و در تمکین و حشمت باطنی کوه گران و آسمان بلند بود. و حال حضرت ولایت پناه، امام المتّقین و قبلة الموحّدین امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه سلام الله و کرم الله وجهه الاکرم[2]، چنین بوده است. لاجرم در[3] امر خلافت ظاهری، دیگران در شأن او اندیشه‌ای می‌نمودند که چون با همه ذرّات به مثل آفتاب عالمتاب در میان است، مبادا که از او کار خلافت مهیّا نگردد، و حال آنکه چون هیچ چیز قید او نیست، هیچ چیز در هیچ امر نیز مانع او نباشد و اوست که صاحب جمع مراتب است. و خداوند القاب و مناقب مولانای روم گوید -قدّس سرّه- شعر.[4]

جمع صورت با چنان معنای ژرف نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف

هر چه کند برای خدا باشد نه به روی و ریا باشد. بیت.[5]

اگر روی تو باشد در که و مه بت و زنّار و ترسایی ترا به

می‌تواند بود که بت و زنّار و ترسایی ظاهر خواسته باشد، که چون ریا شرک خفی است، و این اشیا از لوازم شرک جلی، آن دیرتر زایل شود به واسطهٔ بطانت، و این زودتر به سبب ظهور. پس این امور مذکوره بِهْ از

---

۱. پا: صافی. ۲. دا: (الله... الاکرم) را ندارد. ۳. پا: (در) را ندارد.
۴. پ: (قدّس سرّه. شعر) را ندارد. ۵. دا: نظم می‌گوید.

ره بود و می‌شاید که از بت و زنّار و ترسایی امور معنویه قصد کرده باشد، چنانچه در سؤال آمده اشارت به آن می‌کند و می‌گوید

○ سؤال:

بت و زنّار و ترسایی در این کوی
همه کفر است اگرنه چیست برگوی؟

○ جواب:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت — بود زنّار بستن عقد خدمت

شیخ عراقی ـ رحمة الله علیه ـ در لمعات لفظ عشق را از برای وجود بحت و وحدت مطلق تعیین کرده است و ناظم می‌گوید مراد از بت در این اصطلاح مظهر عشق است. پس توان گفت که به این مظهر عین عالم خواسته اجمالاً، یا اجزا و اعیان او تفصیلاً، یا خود مراد نوع انسان بود یا قصد افراد جمعاً و تفصیلاً، یا فرد اکمل. «قاسم انوار» گوید این ابیات:

ای بت عیّار من نام تو امروز چیست؟
ای دل و دلدار من نام تو امروز چیست؟
هر دو جهان نام تو قصّه و پیغام تو
ای مه سیّار من نام تو امروز چیست؟
اوّل و آخر تویی، باطن و ظاهر تویی
قاسم انوار من نام تو امروز چیست؟

و چون معنی بت در این اصطلاح معلوم شد، باید دانست که گر وجه وحدت مطلق در این بیت مشاهده رود، روی به جانب این بت کردن ممنوع نباشد والاّ حواله صورت عالم و حواله صورت آدم که چون حجاب وحدت مطلق شود، از آن روی باید گردانیدن. مولانا می‌فرماید (بیت):

«بت پرستی گر بمانی در صور
صورتش بگذار و در معنی نگر»

و به ملاحظه‌ی وحدت حق چون ملازمت مظهر او کند، خدمتی شایسته و طاعتی بایسته بود، و زنّار موحّدان آن باشد. و در این مشهد کفر و دین هر دو بر در کریاس عزّت هستی مطلق وقوف کرده‌اند، و پرستش پرستنده از حجاب اینان درگذرنده است و به عین توحید رسنده. و اشارت به این معنی می‌کند که می‌گوید (بیت):[1]

چو کفر و دین بود قایم به هستی — شود توحید عین بت پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر — از آن جمله یکی بت باشد آخر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل — که بت از روی هستی نیست باطل
بدان کایزد تعالی خالق اوست — زنیکو هر چه صادر[2] گشت نیکوست
وجود آنجا که باشد محض خیر است — اگر شرّی است در وی آن ز غیر است

باید دانست که مراد او غالباً از مضامین این ابیات ـ و اللّه اعلم بالسّرایر ـ آن است که هستی مطلق که نزد او عین حقّ متجلّی است، ظهوری عام در مراتب موجودات بأسرها ـ که به[3] موجودند به مذهب او و اعتبار وجودشان می‌رود ـ دارد. و هر موجودی از این معتبرات، مظهر است به اعتبار ظهور وجود مطلق در او، و ظهور وجود مطلق امری است حقیقی. امّا اضافه‌ی آن ظهور به سوی این مظهر امری است اعتباری. پس اگر نیک تعمّق کرده شود، وجود مطلق به خود ظاهر باشد، نه به مظهر. چه مظهر، وجود اعتباری دارد، والاعتباری عدمی بالنظر الی الخارج عن العقل؛ و نظر به اعتبار عقل مظهر را، وجود مطلقاً به مظهر، ظاهر بود؛ و اگر گویی در مظهر، ظاهر است، لابأس به. و از این ظرفیّت معقوله حلولی لازم نمی‌آید به تخصیص که مظهری به حقیقت نیست، و بالاعتبار که هست، ظهور وجود مطلق نسبت به تمام مظاهر علی‌السّویه بود. خواه مظاهر امور عقلیّه باشد که نگوییم وجود خارجی اعتباری دارند، و خواه امور خارجیّه اعتباریّه که گوییم که به حقیقت هم معتبرات عقل‌اند. و چون

---

۱. د: ابیات. ۲. ب: دیگر. ۳. د: (نه) را ندارد.

گفتیم که نسبت وجود مطلق در ظهور به سوی همه مظاهر علی السّویّه است؟ از جهت آنکه او ظاهر است در همه. پس همه مظهر او باشد، و بودن ظهور او در همه امری واحد است. همچنانکه[1] بودن همه مظهر او، امری واحد است. پس مظهریّت ظهور وجود مطلق از این حیثیّت ـ چه معقولات و چه محسوسات، چه ذهنیّات و چه خارجیّات ـ همه را ثابت است، و همه در امر مظهر بودن مساوی‌اند. و چون اعتبار ظهور وجود مطلق در این مظاهر معتبر[2] کرده شد، هر مظهری به اندازه‌ی خود عندالعقل متعیّن گشت، اندازه‌ی بعضی، بودن او در ذهن است بی‌اعتبار وجود خارجی، و اندازه‌ی بعضی، بودن[3] و در خارج به اعتبار عقل. و وجود اشیا ـ سوی اللّه تعالی ـ که امری است اعتباری نزد این طایفه، از این دو مرتبه بیرون نیست. عقلی محض و خارجی اعتباری؛ همه اشیا در هر دو مرتبه مظهر ظهور وجود مطلق؛ و این مظهر بودنشان خیر محض. چه[4] مظهر ظهور اویند و ظهور او خیر محض است. و چون معلوم شد که مظاهر در اعتبار عقل حکم به وجودشان می‌رود، اگر اعتبارشان نکنند، نتوان گفت که وجود مطلق را ظهور نیست. چه او بی اعتبار مظاهر متحقّق است و متحقّق ظاهر بنفسه باشد. پس ظهور او را که نسبت به مظاهر معتبره داده باشند، به فایده‌ی مظاهر راجع باشد به حقیقت، نه به فایده‌ی او. چه به ظهور او در مظاهر، تعیّنات مظاهر، ظاهر شد، به واسطه‌ی این ظهور حکم بر وجود شان رفت. و از اینجا به حقیقت معلوم گشت که مظاهر با نسبت ظهور حق به سوی ایشان داده شد، حکم بر وجود شان نرفت. پس مظاهر ظاهر بظهوره باشند، نه ظاهر به اعیان‌ها. و از این تقریر، متفطن بداند که منشأ حکم وجوب و امکان در وجود واجب تعالی و وجود ممکن چیست؟ و ممکن بعینه نه متحقّق است، و نه ظهور واجب

---

۱. د: همچنان چه. ۲. د: معتبره. ۳. د: (او ... بودن) را ندارد.
۴. د: (وجود ... چه) را ندارد.

متحقّق [است]؛ و واجب تعالی بعینه متحقّق [است]، و در ممکن، ظاهر؛ فهم من فهم. و چنانچه[1] تحقّق الواجب بعینه خیر است، تحقّق الممکن بالواجب خیر باشد؛ و تحقّق است که آن را وجود می‌خوانند. پس راست باشد سخن آنکه می‌گویند وجود مطلقاً ـ یعنی در واجب و در ممکن ـ، خیر محض است. و چون این خیر محض در همه موجود است ـ، خواه سفلیّات و خواه علویّات، خواه ظلمات و خواه نور ـ، بر وجود همه، مظهر مطلق را که حضرت حقّ است ـ تعالی شأنه ـ ستایش باید گفت بر وجهی که در قرآن مجید فرموده است: «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمٰاتِ وَ النُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ وَ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مٰا تَكْسِبُونَ».

شرح سخن، وجود و خیریت او و ظهور او در مراتب و تعیّن مظاهر نسبت با او و خلق بودنشان که در ابیات ناظم بوده این است که گفته آمد.

و امّا شرّ که گفت که از غیر است، شرح آن این است که، مظاهر نأسرها که موجودات اعتباریه‌اند ـ چون به محقّق الوجودند ـ، نسبت با محقّق الوجود که حقّ است ـ تعالی شأنه ـ خیر باشند، و شرّ به نسبت با خیر که وجود بود، عدم باشد. پس هر چه حکم کرده شود به آنکه عدم است یا به عدم راجع است، شرّ بود. و ماسوی اللّٰه چون تحقّقی به خود ندارد، عدم است من وجه عدم التّحقیق بعینه، و در مراتب او همه چیز به عدم رجع. زیرا که به حسب تضاد و تقابل، از غلبه‌ی آثار بعضی، اثر بعض دیگر زایل می‌شود. چنانکه از اثر روز، اثر شب زوال می‌پذیرد؛ و از اثر آب، آتش می‌میرد؛ و از ضرب شمشیر قاتل، مقتول جان می‌سپارد؛ و از اثر موت، اجزای میّت از اجتماع روی به تفرّق و تلاشی می‌آرد. پس

---

۱. «ما» (چون) ندد.

بعضی به علت‌ی قدر بعضی، لایزال در حیّز ظهور می‌افتند، و در پرده‌ی اختفا می‌روند. احتجابشان که عدم‌الظّهور است، نزد ارباب ظهور به عدم الوجود تسمیه می‌یابد. و عدم الوجود چون مستلزم عدم ظهور وجود مطلق است، در صورت وجود ایشان که خیر محض است، هر آینه شرّ بود، و شرّ در خیر؛ چه از تقابل و تضاد خیر، شرّ ظاهر شد. و سؤالی بیاید که گفتی که شرّ از خیر است که ماسوی اللّه است، و حال آنکه اعتقاد باید کرد که خیر و شرّ به تقدیر خداست.

می‌گوییم منافاتی نیست به واسطه‌ی آنکه تقابل و تضاد اشیا که منشأ شرّ است، اندازه از ظهور وجود مطلق یافته‌اند که در علم الهی چنان بوده‌اند که نموده‌اند. و تا ظهور وجود مطلق در وجود مقیّد شده، موجودات مقیّده به حدودی که ماهیّات ایشان در علم بر آن بوده، عین نیافته‌اند. پس شرّ در ایشان به واسطه‌ی تقابل و تضاد از تقدیر ازلی بود که حکم علم حقّ است؛ و خیرشان که وجود ایشان و لوازم است، هم به تقدیر ازلی که حکم علم[1] الهی است، باشد. و تحقیق این مبحث به آن باز گردد، که اگر نسبت ظهور وجود مطلق ـ که در تحقّق احتیاج به غیر ندارد ـ به سوی وجود مقیّد اعتباری حاصل است، وجود مقیّد هست و خیر هست؛ و اگر آن نسبت حاصل نیست، وجود مقیّد نیست، و شرّ هست. و پس خیرّ و شر هر دو تابع ظهور او باشد؛ ظهوری که به اندازه‌ی قبول هر ماهیّتی در آن ماهیّت واقع می‌شود. اگر آن اندازه اقتضای بقای نسبت ظهور کرده، خیر که نسبت وجود ممکن است از ظهور وجود، حاصل است؛ و اگر آن اندازه اقتضای بقای نسبت ظهور نکرده، شرّ که نسبت عدم است در ممکن، از عدم ظهور واجب در او واقع است، و ظهور وجود که خیر است و وقوع عدم که شرّ است، از آن اندازه است که مذکور شد، و آن اندازه تقدیر ازلی است

---

۱. د. (علم) را ندارد

پس خیر و شرّ به تقدیر باشد. امّا خیر به تقدیر باشد[1] به واسطه‌ی آنکه[2] ظهور وجود مطلق در ممکن به وصف خاص بود؛ و شرّ به تقدیر به سبب آن بود که ماهیّت ممکن آن ظهور خاص نپذیرفته، و از جهت ناپذیرفتن ظهور، نسبت شرّ به سوی ممکن کنند. و پذیرفتن ماهیّت ممکن، ظهور واجب را به وجه خاص در ظاهر اسباب باشد، و بر آنها اسباب وجودی اطلاق توان کرد. و ناپذیرفتن ماهیّت ممکن، ظهور واجب را به وجه خاص همچنین در ظاهر اسباب دارد، و آنها را اسباب عدمی توان گفت. و اوّل اسباب خیر، و ثانی اسباب شرّ. و در جمله ببینیم که چه چیزها مؤدّی به ظلمتی است که واقع می‌شود در مراتب موجودات، و چه چیزها مقتضی به نوری است که حاصل می‌گردد. آنچه مؤدّی به ظلمت باشد اسباب شرّ بود؛ و آنچه مقتضی[3] به نور، اسباب خیر، زیرا که ظلمت نانماینده است. پس از وجهی، وجه ظهور وجود مطلق می‌پوشاند تا گفته می‌شود که آن ظهور نیست، و نور نماینده است. پس از همه وجوه، وجه ظهور وجود مطلق هویدا می‌گرداند تا گفته شود که آن ظهور هست، و واقع است. و حقیقت ایمان آن است که آن نور بر دیده‌ی دل‌ها پیدا بود، و حقیقت کفر آنکه آن نور از دیده‌ی دل‌ها پنهان. پس هر کس را که چشم بصیرت گشاده باشد به سوی ظهور وجود مطلق، و آن ظهور را در همه مظاهر مشاهده نماید. و اگر برفرض در بت و بت‌پرستی و بتکده نگاه کند، آن ظهور[4] از همه در مشاهده آرد اوّلاً[5] به وصف عام، که در همه جا که هست، هم این ظهور مشاهد است، اینجا در بت و بت پرست و بتکده، و جایی دیگر در محراب و نمازگزار و مسجد. و همه در مظهریت این ظهور مساوی‌اند. این یک نظر است. و نظری دیگر آنکه این ظهور در هر جا به وصف خاص ملحوظ او شود و ببیند که در هر مظهری به اندازه‌ی آن

---

۱. پا: (باشد) را ندارد. ۲. پا: (آنکه) را ندارد. ۳. دا: مقتضی. ۴. دا: ظهور را.
۵. دا: (اوّلاً) را ندارد.

مظهر آن ظهور را وجهی است در مظهریت، چه آن ظهور وصف جلال دارد، که جلال قبض ادراک از آن ظهور است و بت نسبت با بت‌پرست چنین واقع است که [بت‌پرست] به صورت او مشغول می‌گردد، و از ظهور وجود مطلق در او غافل می‌شود. پس به سرّ وصف جلال از ادراک آن ظهور ممنوع است. و در مظهر محراب، وجه آن ظهور، وصف جمال دارد، که جمال، بسط ادراک دارد در آن ظهور و محراب نسبت با نمازگزار چنین واقع است که به واسطه‌ی صورت او از مشغولی به جهت متفرقه و صور مختلفه باز می‌آید و از ظهور وجود مطلق آگاه می‌شود. پس به سرّ وصف جمال، وقوع آن ادراک دست می‌دهد «فَشَتّانَ بین صورة الوثن و صورة المحراب فلایقال انهما سیان». پس روی از بت باید گردانید که روی به محراب آرند، از برای آنکه در این[1] وجه که گفته شد، حقیقت ایمان که پیدایی ظهور وجود مطلق است، در بصیرت نمازگزار جلوه می‌کند، و در بت، حقیقت کفر که ناپیدایی ظهور وجود مطلق است، به دیده‌ی دل بت‌پرست روی می‌نماید. و اگر حال بت‌پرست چنان شود که سرّ جلال در مظهریت، باز سرّ جمال[2] شود، بت‌پرست به صورت بت مشغول نگردد، و ظهور وجود مطلقش در آن مظهر مدرک گردد. آن بت محراب او باشد نه بت او. و اگر حال نمازگزار چنان شود که سرّ جمال و مظهر محراب باز سرّ جلال شود، نمازگزار به صورت محراب از مشغولی به صور[3] متفرقه باز نتواند آمد، بلکه شغل به صورتی دیگر با آن شغال جمع گردد، و به آن صورت‌ها از ادراک ظهور وجود مطلق باز ماند. و این هنگام، محراب او، بت او بود، نه محراب او. پس غرض کلّی آن است که ادراک ظهور وجود مطلق از شخص فوت نشود، و عادت[4] چنین رفته که، کمّل تعیین وضعی چند از برای مدد حصول ادراک ظهور وجود مطلق کرده‌اند؛ هم به مددنور آن ظهور و صور شرعیه‌ی آن‌هاست که به

---

۱. د: برین. ۲. د: جمالی. ۳. پا: صورت. ۴. پا: عادات.

واسطه‌ی آن به مقصود مذکور می‌توان رسید، وضع کرده‌اند، معمولی به صورتی شد که موانع آن ادراک بود و بسته بودند بر آن حجری گشته که به واسطه‌ی صور شرعیّه به ادراک ظهور وجود مطلق رسند، و به سبب امور شبهیّه‌ی غیرمشروعه از آن ادراک بازمانند، و به صورت آن امور محجوب گردند. و اگر برخلاف جریان این سنّت که گفته شد، بت‌پرست به صورت بت[1] از آن ادراک مقصود بازنماندی، حق‌پرست بودی نه بت‌پرست. و نظری دیگر اینکه، چون همه صورتی به اندازه‌های خویش که در علم الهی بر آن بوده، ایجاد نموده، و مخلوقیّت آنها به سبب آن خالق ـ که آن ذات مطلق متحقّق به همه ظاهر فی غیره است ـ، این معنی دارد که همه مظهر ظهور او واقع‌اند به اختیار او، که عبارت است از مطابقه‌ی حال اعیان خارجه‌ی اعیان ثابته با جواب اعیان در علم ازلی الهی. پس همه مخلوق و باشند و در همه مخلوقی حکمتی بود و چنانکه محراب و مسجد به کاری آفریده شده باشند، بت و بتکده از برای کاری بود. امّا غرض مؤمن به سنّت الهی از محراب و مسجد حاصل شود، نه از بت و بتکده؛ و محراب و مسجد از اسباب هدایت او باشد، نه بت و بتکده. چنانکه بت و بتکده به سنّت الهی از اسباب ضلالت کافر است، و غرض شیطان و نفس امّاره از آن حاصل. آنچه گفته شد سِرّ مذهب ناظم بود و می‌توان بود که به ظاهر مذهب مدبّر ابیات[2] این مبحث موجّه گردد، به آنکه در ابواب اعتقاد است که بت‌پرستی بت‌پرست را به قاعده‌ی «القدر خیره و شرّه» گویند که در ایمان و توحید دخلی دارد، که موحّد آن بود که شرعاً تصدیق کند به آنکه کفر و دین همه وجود از ارادت و مشیّت حقّ تعالی یافته‌اند، و به وجود مراد حق تعالی قائم‌اند، و از جمله مراد او یکی وجود بت است. و چون مراد او بی‌حکمتی نباشد، وجود بت را عبث نتوان گفت؛ و از آن رو که خالق حکیم آن را آفریده است، نظر به صانعیّت او

---

۱. دا (بت) را ندارد. ۲. د: ...

صنع بدش نخوانند، و وجود او را از همه جهتی شرّ نگویند چه به نظر به آیه‌[1]ی کریمه‌ی «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»، و نیز در وجود حالی خود مستحق مست و خاصه عاشق ذکره، از مذهب ناظم که طرز صوفی حکیم است، و آنچه این زمان گفته شد از مذهب متکلّم، همه بر فحاوی و مطاوی ابیاتی که می‌آید معلوم می‌توان کرد، و هر بیتی را به مفرده از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می‌گردد. و رغبات مردم سست است، و طباع نازک، و بر تطویل مجتنب. باری به هر مذهب، چون نظر به خلق کند، باید که از حق غافل نباشد. چنانچه می‌گوید (بیت):[2]

مسلمان گر بدانستی که بت چیست ... بدانستی که دین در[3] بت‌پرستی است

و در بعضی نسخ چنین نوشته‌اند که:

اگر کافر بدانستی که بت چیست ... بدانستی که ایمان بت‌پرستی ست

فی‌الجمله مقصود ناظم به هر عبارت که گفته است آن است که از نظر به سوی خلق (و اگرچه همه بت باشد)، چون مشاهده‌ی ظهور وجود مطلق (به مذهب او)، یا ملاحظه‌ی حکمت خالق (به مذهب متکلّم)، ناظر را از آن نظر حاصل آید، در هر چه باشد و هر کجا که بود، ایمان او ثابت شود، نه کفر او. و تا آخر ابیات این مبحث به نظم و عبارت خود همین اشارت می‌پرورد؛ می‌گوید (بیت):[4]

اگر مشرک ز بت آگاه گشتی ... کجا در دین خود گمراه گشتی

ندید او از بت الّا خلق ظاهر ... بدین علّت شد اندر شرع کافر

تو هم گر زو[5] نبینی حق پنهان ... به شرع اندر نخوانندت مسلمان

ز اسلام مجازی گشته بیزار ... کرا کفر حقیقی شد پدیدار[6]

غالباً مراد او از کفر حقیقی آن بود اینجا که مردم، سالک مجذوب را کافر گویند. به مثل قولی یا فعلی که بر سبیل شطح از او در وجود آید،

---

۱ دا: (آیه) را ندارد ۲ دا: (بیت) را ندارد ۳ با: ایمان ۴ ایضاً ۵ دا: را اگر
۶ دا: بدیوار

چنانچه از حسین منصور نقل کنند ـ و للّه اعلم بنیة المنقول ـ گفتند [که او]، گفت (شعر):

«کفرت بدین اللّه والکفر واجب
علیّ و عند المسلمین قبیح»

و هر که گفته است، اگر کفر حقیقی خواسته است، مراد او آن بوده که متّصف شدم به صفتی که گفتند که کافر شد و من را آن ایمان حقیقی ثابت است که این نسبت به کفر از ممرّ آن ناشی است پس به اعتبار نسبت، این کفر را حقیقی خوانده‌اند و هر که را ایمان حقیقی ثابت است که این کفر نسبت به او می‌کنند، در زیر هر کفری، ایمانی می‌بیند، چنانچه به هر تنی[۱] جانی ناظم می‌گوید:[۲]

درون هر تنی[۳] جانی است پنهان	به زیر کفر ایمانی است پنهان
همیشه کفر در تسبیح حقّ است	وان من شیء گفت اینجا چه دقّ است
چه می‌گویم که دور افتادم از راه	فذرهم بعد ما جاءت قل اللّه

یعنی چون به ایمان حقیقی تکفیر کنند، از اشارت قرآنی که «قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِیْ خَوْضِهِمْ یَلْعَبُوْنَ»، دم خود را تسلّی باید داد و دست بر آن ایمان باید بود که این ابیات ناظر به طور آن است (بیت[۴]):

بدان خوبی رخ بت را که آراست	که گشتی بت‌پرست ار حق نمی‌خواست؟

ظاهراً آراستن صورت بت را که نسبت به فعل باری تعالی کرده است از جهت آن است که بی مشیّت و ارادت حقّ تعالی، بت آرای، بت نمی‌خواهد آراست. و تمکین بت تراش چون نظر به حکمتی باشد، مثل راندن بت تراش و بت‌پرست از درگاه لطف به حواله جای قهر، در مقابل، خواندن بت‌شکن حق پرست از مشاهده‌ی آثار قهر به مشاهده‌ی انوار لطف همانا بدش نتوان [خواند] که این مقابله به عدل الهی واقع است و فعل و صفت و ذات این عادل را ـ بلکه از آن هیچ صاحب عادل را ـ بد

---

۱. د: بنی. ۲. پا: (ناظم می‌گوید) را ندارد. ۳. پا: بنی. ۴. پا: (بیت) را ندارد.

بتوان گفت، و زین روی سک افتاده باشد، سخن ناظم ـقدّس سرّه[1] ـ که می‌گوید.

همو کرد و همو گفت و همو بود نکو کرد و نکو گفت و نکو بود

یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان

یکی دیدن اشارت است به آنکه در مقام «الاحسان ان تعبد اللّه کانک تراه»، سالک سرّ ظهور «اَللّهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ» در مشاهده‌ی بصیرت بود. و یکی گفتن آنکه گوید «لا اِلٰهَ اِلاّ اللّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ». و در تأکید یقین خویش خواند که «وَ هُوَ الَّذی فِی السَّمٰاءِ اِلٰهٌ وَ فِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَ هُوَ الْحَکیمُ الْعَلیمُ» و یکی دانستن آنکه بر دل مستولی گرداند معنی: «فَاعْلَمْ اَنَّهُ لا اِلٰهَ اِلاّ اللّهُ» و در ظهور معنی وحدت حق متحلّی نسبت با کثرت خلق تفاوتی ننهد، چه باری تعالی می‌فرماید که: «اَلَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَمٰواتٍ طِباقاً ماتَری فی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ» الآیة. یقول العارف. «مایری تفاوت بین الخلق من حیث ان کلاً دلیل علی وحدانیّة اللّه تعالی».

قال الشاعر:

فغی کل شیء له آیة

تدلّ علی انّه واحد

نه من می‌گویم این بشنو ز قرآن تفاوت نیست اندر خلقِ رحمان

چون سخن بدین جا رسید[2]، ذکر زنّار بی مناسبت نباشد[2] می‌گوید (اشارت به زنّار)

نظر کردم بدیدم اصل هر کار نشان خدمت آمد عقد زنّار

بر قاعده‌ای که ناظم مقرّر کرده بود ـ و از پیش گذشت ـ که بر هر معنیی از معنی، مثالی اقامت می‌دید. پس تواند استعاره‌ی لفظ زنّار کردن برای عهده‌ی طاعت[3] حق‌تعالی، چه در اصل زنّار از برای عقد خدمت وضع افتاده است. و از این جهت ناظم می‌گوید (بیت)[4].

---

۱ ه: (قدّس سرّه) را ندارد. ۲ ه: نبود. ۳ پ: طرف. ۴ ه: (بیت) را ندارد.

نباشد اهل دانش را معوّل ز هر چیزی مگر بر وضع اوّل
میان دربند چون مردان به مردی درآ در زمره‌ی «اوفوا بعهدی»

اگرچه آیت در شأن اهل کتاب است که حق تعالی و تقدس[1] می‌فرماید «یا بنی اسرائیل اذْکُروا نِعْمَتِیَ الَّتی أَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ و أَوْفُوا بِعَهْدِی أُوفِ بِعَهْدِکُمْ»، اما حکمش عام است از این جهت ناظم در عهده‌ی وفا به عهد طاعت حق تعالی استدلال به آن می‌کند. دیگر می‌گوید. بیت.[2]

به رخش علم و چوگان عبادت ز میدان در ربا گوی سعادت

در میدان امر و فرمان گوی سعادت رضای حق تعالی، به مدد رخش علم و چوگان عمل ـ که عبادت حضرت اوست ـ می‌باید ربود چه ما را از[3] بهر عبادت خود خلق فرموده، و در حین خطاب «الست» عهد از ما ستده که او را بپرستیم، و دیو را فرمان نبریم. ناظم از [illegible] گوید:

تو را از بهر این کار آفریدند اگرچه خلق بسیار آفریدند

قال تعالی «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَیْکُمْ یا بَنی آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدوا الشَّیْطانَ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبینٌ و أَنِ اعْبُدونی هذا صِراطٌ مُسْتَقیمٌ» الآیه[4] و چون عمل که عبادت است با علم آن انضمام یابد، احوال دل که سررشته‌ی کشف[5] و مشاهده به آن به‌دست می‌آید، نتیجه دهد؛ چنانچه می‌گوید

پدر چون علم و مادر هست اعمال بسان قرة العین است احوال

و گمان نیفتد که به عمل تنها شخص را احوال دل حاصل آید چه بی پدر از مادر، نادر [باشد که] فرزند تولّد کند از آن فرمود که (بیت).[6]

نباشد بی پدر انسان شکی نیست مسیح اندر جهان بیش از یکی نیست

و اگر گویند که ریاضت می‌باید کشید، که علمی که مقصود است

---

۱ د: (و تقدس) را ندارد. ۲ د: (و تقدس) را ندارد. ۳ با: (از) را ندارد.
۴ با: (الآیه) را ندارد. ۵ با: (کشف) را ندارد. ۶ د: (بیت) را ندارد.

خود بر ریاضت مترتّب می‌شود، و سکه به واسطه‌ی ریاضت مشاهده‌ی
نور در خلوت روی می‌نماید، و بر مرید فائده‌ی خوارق عادت نیز اتفاق
می‌افتد، می‌گوید که [آن] ریاضت که به قصد این غرض باشد، علم
یقینی بر آن ترتّب نمی‌یابد، خاصه که از جمله‌ی این اغراض، کرامات از
برای خودنمایی خواهد در نظر عامّه، و معمولات از برای ترّهات، و شطح
و طامات گفتن و مآل این غرض‌ها همه به آن راجع است که بنده در ریا و
سمعه مهلت یابد، و مأمولات فاسده‌ی دنیویّه‌ی او در تقدیر حق تعالی به
حصول پیوندد و او پنداشته باشد که ریاضت مفید است، چه با وجود آن
به حصول مأمول فایز است، و نمی‌داند که این معنی نقصان اوست، و
استدراج حق است، و نشان غضب و قهر خداوند در شأن او، زیرا که چون
کرامات از مردان حق چنان ظاهر شود که طلب نکرده باشند، و به مسئول
و مأمول ایشان نبود، آن کرامات حقّانی بوده نه شیطانی. و الّا شیطان نیز
خوارق عادات دارد، که از حق خواسته است از برای اضلال و اغوای بنی
آدم، و حق تعالی به مزید قهر و غضب، مسئول او اجابت کرده از باب
استدراج، تا دنبالش بگذارد و عاقبتش سخت بگیرد در روز قیامت
چنانچه در قرآن مجید خبر داد از این حال، و هو قوله تعالی «قالَ رَبِّ
فَأَنظِرنی إلی یَومِ یُبعَثُونَ قالَ فَإنَّکَ مِنَ المُنظَرینَ إلی یَومِ الوَقتِ المَعلُومِ» و
در این مهلت حضرت حقّ او را تصرّفی چند در آدمی داده است چنانچه
فرمود ـ عزّ من قائل ـ: «وَ استَفزِز مَنِ استَطَعتَ مِنهُم بِصَوتِکَ وَ أَجلِب
عَلَیهِم بِخَیلِکَ وَ رَجِلِکَ وَ شارِکهُم فِی الأَموالِ وَ الأَولادِ وَعِدهُم وَ ما یَعِدُهُمُ
الشَّیطانُ إلّا غُرُوراً» و در تصرّف مذکور شبیه کرامات از او بسیار صورتی
واقع است، و همه از لوازم شیطنت اوست. و در این جمله که مکتوب
گشت، اشعاری هست از این اشعار که می‌گوید[1]

رها کن ترّهات و شطح و طامات   خیال خلوت و نور و کرامات

---

١. با: می‌گوید بیت

کرامات تو اندر حق پرستی است　جزاین کبر وریا وعجب وهستی است
در این هر چیز کان بر باب فقر است　همه اسباب استدراج و مکر است
ز ابلیس لعین بی‌شهادت　شود صادر هزاران خرق عادت
گه از دیوارت آید گاهی از بام　گهی در دل نشیند گه در اندام
همی داند ز تو احوال پنهان　درآرد در تو کفر و فسق و عصیان
شد ابلیست امام و درپسی تو　بلی، لیکن به اینها کی رسی تو
کرامات تو گر در خودنمایی است　تو فرعونی و این دعوی خدایی است
کسی کو راست با حق آشنایی　نیاید هرگز از وی خودنمایی
همه روی تو در خلق است زنهار　مکن خود را بدین علّت گرفتار

مرادش علّتِ شیخی است، و غالباً آن از قبول عامّه است، که چون در شأن ناپخته‌ای واقع شد، زهر قاتل است، و در او چنان کار می‌کند که سیرت فقر و نیاز او می‌برد، و رنگ ناز و تبختر به صورت او می‌دهد و اگر نه این قصه بودی، صورت او[1] همه به رنگ[2] سیرت فقیری و نیازمندی نمودی از این جهت ناظم می‌گوید (بیت).

چو با عامه نشینی مسخ گردی　چه جای مسخ، یک ره سخ گردی
مبادا هیچ با عامت سروکار　که از فطرت شوی ناگه نگونسار

از فطرت استعداد کمال انسانی می‌خواهد که علّت شیخی، شخص ناتمام را از آن استعداد می‌افکند پس دریغ عمری که در صحبت عامّه به این علّت صرف شود. می‌گوید (بیت):[3]

تلف کردی به هرزه نازنین عمر　نگویی در چه کاری با چنین عمر

آن کس که گرفتار علّت شیخی است[4]، ضایع است عمر او[5]، و عمر عامّه که اعتقاد در چنین جاهلی چنان بسته‌اند، همچنین ضایع والعجب که مردم چنین که به این علّت گرفتارند، این طور را جمعیّت باطن و

---

۱ ب: «می‌دهد... او» را ندارد.　۲ د: (و رنگ) آمده.　۳ د: (بیت) را ندارد.　۴ د: شیخی
۵ ب: (عمر او) را ندارد

گوشه‌نشینی نام کرده‌اند. و فی الواقع دایم در بند آنند که مریدی را اعتماد با ایشان به زیان نرود که خللی در قبول عامّه پیدا شود، و تشویش می‌برند، و این قید از جهل و حمق ایشان دامن همّت پسشان گرفته است. زیرا که ممکن نیست که شخصی چنان معتقدٌ فیه واقع شود که هیچکس به هیچ حال در شأن او بی اعتقاد نباشد. بسیار می‌افتد که در روزگار از[1] این جنس مردم احمق، شیخ و سجاده نشین می‌شوند. ناظم نظر[2] به این قضیّه می‌گوید[3].

به جمعیّت لقب کردند تشویش　　خری را پیشوا کرده، زهی ریش
فتاده سروری اکنون به[4] جهال　　از این گشتند مردم جمله بد حال
نگر دجّال اعور تا چگونه[5]　　فرستاده ست در عالم[6] نمونه

حال گرفتار علّت شیخی را که قصد هدایت مریدان ندارد و به ضلالت ایشان با وجود قبول خود رضا داده است، تشبیه به حال دجّال می‌کند که او مردم را گمراه می‌کند، در پی قبول خود در دعوی خدایی. به دجّال است این ضالّ مُضلّ، بلکه خر دجّال است. چه آن خر را جسّاس نام است، و این ابله نیز در تجسّس احوال عامّه‌ی و اعتقاد در او عمر ضایع می‌کند. ناظم می‌گوید (بیت).[7]

نمونه باز بین ای مرد حسّاس　　خر او را که نامش هست جسّاس
خران را بین همه در تنگ آن خر　　شده از جهل پیشاهنگ آن خر

اشارت به تکلّف شیخ رسمی دارد، که نه به قصد سنّت، بلکه به قصد تعظیم خود، مریدان را پیش پیش[8] می‌فرماید، که می‌روند.

چو خواجه قصّه‌ی آخر زمان کرد　　به چندین جا از این معنی نشان کرد
ببین اکنون که کور و کر شبان شد　　علوم دین همه بر آسمان شد

---

۱. د: (از) را ندارد. ۲. پا: (نظر) را ندارد. ۳. پا: می‌گوید بیت. ۴. د: (به) را ندارد.
۵. پا: تا چگونه. ۶. د: پیش در خود. ۷. د: (بیت) را ندارد. ۸. د: پیش.

«عن انس رضی الله عنه، قال سمعت رسول الله صلّی الله علیه وسلّم یقول انّ من اشراط الساعة ان یرفع العلم و یکثر الزّنا و یکثر شرب الخمر ویقلّ الرّجال و یکثر النّساء حتّی یکون لخمسین امرأةً القیّم الواحد».و فی روایة «یقلّ العلم و یظهر الجهل». صدق رسول الله. بیت

نماند اندر میانه رفق و آزرم
نمی‌دارد کسی از جاهلی شرم

همه احوال عالم باژگون است
اگر تو عاقلی بنگر که چون است

کسی کز باب طرد و لعن و مقت است
پدر نیکو بُد، اکنون شیخ وقت است

خضر می‌کشت آن فرزند طالح
که او را بُد پدر با جدّ صالح

کنون با شیخ خود کردی تو ای خر
خری را کز خری هست از تو خرتر

چو خود لایعرف الهرّ من البرّ
چگونه پاک گرداند ترا سرّ

وگر دارد نشان باب خود پور
چه گویم چون بود نورٌ علی نور

پسر کو نیک رای و نیک بخت است
چو میوه زبده‌ی سرّ درخت است

ولیکن شیخ دین کی گردد آن گو
نداند نیک از بد، بد ز نیکو

مریدی علم دین آموختن بود
چراغ دل ز دین افروختن بود

کسی از مرده علم آموخت هرگز؟
ز خاکستر چراغ افروخت هرگز؟

مرا در دل همی گردد کز این کار
ببندم در میان خویش زنّار

نه زان معنی که من شهرت ندارم
که دارم، لیک از وی هست عارم

شریکم چون خسیس آمد در این کار
خمولم بهتر از شهرت به بسیار

دگرباره رسید الهامم از حق
که بر حکمت مگیر از ابلهی دق

اگر کنّاس نبود در ممالک
همه خلق اوفتند اندر مهالک

بود جنسیّت آخر علّت ضم
چنین آمد جهان والله اعلم

ولیک ازصحبت ناجنس بگریز
عبادت خواهی از عادت بپرهیز

نگردد جمع با عادت، عبادت
عبادت می‌کنی بگذر ز عادت

در این ابیات که اشارت کرد در او ناظم ـ قدّس سرّه[2] ـ به حال شیخ

---

۱ پا: (بیت) را ندارد. ۲ پا: (قدّس سرّه) را ندارد

و مرید صاحب جهل، و تنبیه نمود[1] به ترک صحبت با مردم نااهل، احتیاج به شرح نیفتاد لیکن بیان ترسایی که مناسب با زنّار دارد، خواهد رفت

○ اشارت به ترسایی

ز ترسایی غرض تجرید دیدم   خلاص از ربقه‌ی تقلید دیدم[2]

امّا تجرید اشارت به آنکه حضرت عزّت، عیسی را فرمود که «تجوّع ترنی، تجرّد تصل» و تخلص از ربقه‌ی تقلید بنا بر آنکه عیسی به مقتضای حکم انجیل، بنی اسرائیل را در قبلی از احکام گفت که عدول از پیروی تورات کردند، و احبار یهود بدین واسطه دشمن او بودند و قصد کشتن او کردند، و خدای تعالی او را حفظ کرد، و به آسمان قدس رفع فرمود. و تجرید و خلاص از تقلید رسمیّات و عادیّات که ترسایی مثل آن است، سالک را ضروری است، تا دل ساده شود، و جان با نور وحدت بی‌نشان[3] انس تواند گرفت. چه سالک بودن او در مرتبه‌ی وحدت مستلزم بقای جاوید است، به تقیّد او به تعلّقات کثرت که اختلاف آن تعلّقات موجب فنای علی الدّوام است. و از اینجا گفت (بیت).[4]

جناب قدس وحدت دیر جان است   که سیمرغ بقا را آشیان است

ز روح الله پیدا گشت این کار   که از روح القدس آمد پدیدار

تجرید و خلاص از تقلید، که حقیقت ترسایی است، روش عیسی روح اللّه است، که به توسط روح القدس جبرئیل ظاهر شده است. و تسمیه‌ی عیسی به روح اللّه شاید که از برای آن باشد که دل او حامل روح اسمی الهی بود[5] که سرّ وحدت ذات است و تسمیه‌ی جبرئیل به روح القدس به واسطه‌ی آن که روح اسمی الهی[6] [را] به سوی دل مجرد پاک از تصور لوازم تعیّنات کثرت، او می‌رساند؛ و این روش اگرچه در طور نبوت سپری شده است، که نبوت ختم یافت، و در طور ولایت ممکن

---

۱. پا: (نمود) ندارد. ۲. دا: این بیت را ندارد. ۳. پا: بی‌نشان. ۴. دا: (بیت) را ندارد.
۵. پا: (بود) را ندارد. ۶. پا: (که سرّ وحدت ... اسمی الهی) را ندارد.

الحصول است، شاعری گوید (بیت).[1]

«فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد»

پس اگر مسیح نمی‌تواند شد، روش او اختیار می‌توان کرد که به قدر فیض روح اسمای الهی به توسّط معنی قدّوسیّت بیابد و اشارت به این حال دارد ناظم که می‌گوید (بیت):[2]

هم از الله در پیش تو جانی است   که از قدّوس اندر وی نشانی است

یعنی نفس ناطقه، فیض از حضرت الوهیّت است، و چون مجرّد است از موادّ، اثر اسم قدّوس دارد؛ به مدد او چرا روش تجرید و ترک تقلید رسم و عادت بدست نیارند؟ بیت.[3]

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت   درآیی در جناب قدس لاهوت

به ناسوت اشارت کند به طرف جسمانیّت، و به لاهوت به جانب روحانیّت. عبودیت از قوّت ناسوتیّت که لوازم مادّه‌ی بدن در او آویخته است، مستلزم حضور است، و انس با تجرّد روح و عالم روحانیّت که با ظلمات طبیعت نیامیخته است[4]؛ به مدد آن عالم اگر دل انسان تجرّد از علایق بیابد، رنگ ملکی گرفته باشد؛ چه ملایکه نزد حکما و محقّقان متکلّمان، جواهر مجرّده‌اند، و به نسبت ملکی دل، به حیات عالم علوی پیوسته باشد، گرچه بدن در عالم سفلی مانده است و از اینجا در شأن مجرّدان گفته‌اند که «ابدانهم فرشیّةٌ و قلوبهم عرشیّةٌ» و ناظم نیز هم به این ملاحظه می‌گوید

هر آن کس کو مجرّد چون ملک شد   چو روح الله بر چارم فلک شد

از برای اغرا و تحریض سالک بر اختیار تجرّد و ترک تعلق، تمثیل می‌کند حال شخص مقیّد را به حال طفل، تا در آن نقص انگاشته شود؛ و حال شخص مجرّد به حال بالغ، تا بر لوح اعتقاد از این تشبیه نقش کمالی

---

۱. «ط» (بیت) را ندارد. ۲. «پ» (بیت) را ندارد. ۳. ایضاً. ۴. «پ» (بیت) را ندارد.

نگشته گردد و می‌گوید (بیت):[1]

بود محبوس طفل شیرخواره   به نزد مادر اندر گاهواره

چو گشت او بالغ و مرد سفر شد   اگر مرد است همراه پدر شد

مراد از سلوک سالک به این سفر صوری خواهد بود، و مادر و پدر به این دو نسبت شخصی؛ زیرا که می‌گوید

عناصر مر ترا چون اُمّ سفلی است   تو فرزند و پدر آبای علوی است

یعنی موالید را ـ که انسان از آن جمله است ـ عناصر، امّهات و افلاک، آبا باشند. و از اینجا تأویل کرده‌اند سخن عیسی را ـ علیه السلام ـ که در حین رفع او بر سما فرموده است. «إنّی ذاهبٌ إلی أبی»[2]، به آنکه از اطلاق «اب» مراد او آسمان بوده است. چنانچه ناظم می‌گوید:[3]

از آن گفته است عیسی گاه اسرا   که آهنگ پدر دارم به بالا

تو هم جان پدر سوی پدر شو   به در رفتند همرهان به در شو

اگر خواهی که گردی مرغ پرواز   جهان جیفه پیش کرکس انداز

به دونان ده مر این دنیای غدّار   که جز سگ را نشاید داد مردار

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فرموده است که: «الدّنیا جیفةٌ و طالبها کلابٌ» پس در ترک آن باید کوشید[4] نه در بند آن بودن؛ که نام و نسب نمی‌گذارد که دنیا به[5] دنیاداران بازگذارم، چه ناموس خاندان چندین ساله در گردن من است. آن‌چه نسبت نه باشد؟ ناظم می‌گوید:

نسب چه بود مناسب را طلب کن   به حق رو آور و ترک نسب کن

به بحر نیستی هر کو فرو شد   «فلا انساب» نقد وقت او شد

یعنی مؤجّل قیامت که «فَإِذا نُفِخَ فِی الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَ لا یَتَسآءَلُونَ»، در حق او معجّل باشد، و به نسبت خود مقید، نه؛ زیرا که،

هر آن نسبت که پیدا شد ز شهوت   ندارد حاصلی جز کبر و نخوت

---

۱. د: (بیت) را ندارد. ۲. پا: رئی. ۳. د: تا می‌گوید. ۴. دا: کوشیدن

۵. پا: (دنیا به) را ندارد

اگر شهوت نبودی در میانه تنها جمله می‌گشتی یگانه
چو شهوت در میانه کارگر شد یکی مادر شد، آن دیگر پدر شد
نمی‌گویم که مادر یا پدر کیست؟ که با ایشان به عزّت بایدت زیست

حق تعالی می‌فرماید: «و قضی ربّک الّا تعبدوا الّا ایّاه و بالوالدین احساناً امّا یبلغنّ عندک الکبر احدهما او کلاهما فلا تقل لهما افٍّ و لا تنهرهما و قل لهما قولاً کریماً و اخفض لهما جناح الذّل من الرّحمة و قل ربّ ارحمهما کما ربّیانی صغیراً». امر و نهی قرآن مجید را ممتثل باید بود، و تصوّر نباید کرد که اگر واسطه‌ی اینها نمی‌بودند صاحب شهوت، مرغ روح «هبطت الیک[1] من المحلّ الارفع، ورقاء ذات تعزّز و تمنّع»، از کنگره‌ی عالم امر، سر به دام خلق فرو نیاوردی، و دست قضا و قدر رشته‌ی تعلّق[2] کون که به گوشه‌ی نفس بند بسته است، در پای نامرادی‌اش محکم نکردی و این شعر نباید خواند[3] که گفته‌اند (بیت)[4]

«دانی چه حکمت است که فرزند را پدر
منّت ندارد ار دهدش عالمی عطا
یعنی در این جهان که سرای حوادث است
در محنت وجود تو افکنده‌ای مرا»

زیرا که آفرینش را آفریدگار علیم حکیم تعیین[5] می‌نماید، و اسباب بر سبیل جری عادت دخل دارد. عیسی که بی‌پدر وجود آمد، شکایت از که کردی؟ آدم که نه به سبب پدر و مادر مخلوق گشت، بهانه بر جانب که نهادی؟ پس وظیفه آنکه با مادر و پدر راه ادب سپارند، و اگر از ممرّ سایر خویشان نسبی و سببی تنقیصی باشد، بر سبیل تعیین گرفت، این نظم را که بر ناظم منسوبه می‌شود، به یاد آرند[6]

نهادی ناقصی را نام خواهر حسودی را لقب کردی برادر

---

۱. د: الیه ۲. دا (تعلّق) را ندارد ۳. پ: نباید ۴. دا: شعر ۵. دا: تعیین
۶. پ: آرند نیست.

عدوّ خود زن و فرزند جوانی | ز خود بیگانه خویشاوند خونی[1]
مرا باری بگو تا خال و عم کیست؟ | وز ایشان حاصلی جز درد و غم چیست؟
رفیقانی که با تو هم طریقند | پی هزل ای برادر هم رفیقند
به کوی جدّ اگر یک دم نشینی | از ایشان من چه گویم تا چه بینی
همه افسانه و افسون و بند است | به جان خواجه کاینها ریشخند است

نقص جواهر ـ چون [و] زن است ـ، در حدیث مصطفی ـ صلّی الله علیه وآله و سلّم[2] ـ معلوم بیان کرده، در شأن زنان فرموده است که «هن ناقصات العقل والدین» و حسد برادر از قصّه‌ی قابیل و هابیل باید دانست که حق تعالی[3] فرمود. «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» الی قوله «فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ». و در عداوت زن و فرزند می فرماید که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوّاً لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ». هرجاکه طمع میراثی باشد، چنین بود بیگانگی خویشاوند، چون حق صله‌ی رحم مرعی نمی‌دارند، ظاهر است. و درد و غم خال و عمّ از آن کس باید پرسید که دعوی میراث مادر مادر و پدر پدر که تصرّف نکرده بر وی می‌کند و هزل رفیقان و ملامت ایشان در حالت ظهور جدّ از شخص شایع‌تر از آن است که احتیاجش به بیان افتد. پس راست می‌گوید که (بیت):[4]

به مردی وارهان خود را چو مردان | ولیکن حقّ کس ضایع مگردان

نفقه و کسوه و حقوق شرعیّه‌ی مهر[5] که در ذمّت باشد، [حق] و را باید [ادا] کرد و تشییع جنایز و عیادت مرضای مسلمانان چه رفیق و صدیق و چه غیر ایشان، رعایت باید نمود، که حال بر این وجه است که ناظم می‌گوید:

ز شرع ار یک دقیقه ماند مهمل | شوی در هر دو کون از دین معطّل

---

١ د: جانی ٢ پا: (آله) را ندارد. ٣ د: جلّ و علا ٤ د: (بیت) را ندارد. ٥ پا: مهر

حقوق شرع را زنهار مگذار ‌ و لیکن خویشتن را هم نگهدار

که در ادای این حقوق به زرق و رعونت، و کثرت قید رسم و عادت، گرفتاری، و حجاب کلّی حاصل نگردد، که به حقوق ظاهر از حقوق باطن باز ماندگی روی نماید. اگر تعلّق صورت، مانع ترخّه معنی است، هم به وجه شرع، خود را از آن تعلّق، مجرد باید ساخت؛ که می‌گوید

زر و زن نیست الاّ مایه‌ی غم ‌ بجا بگذار چون عیسای مریم

حنیفی شو ز هر قید و مذاهب ‌ درآ در دیر دین مانند راهب

اقرب آن است که گوییم از این مذاهب صواب تحصیل معاش می‌خواهد. چنانکه در شعر ابن ریوندی واقع است، که گفته است (شعر)

کم عاقلٍ عاقلٍ اعیت مذاهبه

و جاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا

هذا الّذی ترک الاوهام حایرة

و صیّرالعالم النحریر زندیقا

و از درآمدن در دیر دین غالبا اعتکاف مسجد اراده کرده است، والاّ پیغمبر -صلّی اللّه علیه وسلّم- رهبانیّت منع فرموده و در حدیث عثمان مظعون اعتکاف مسجد[1] و انتظار جماعت به‌جای رهبانیت مندوب شده و مسجد را دیر دین به اعتبار آن گفته باشد که در او باید که عبادت پاک از ملاحظه‌ی غیرحق واقع شود، بلکه در مسجد چنان مستغرق عبادت حق باشد که غیریّت خلق از مشاهده‌ی او محو گردد و قرینه‌ی این معنی است که می‌گوید:

ترا تا در نظر اغیار و غیرست ‌ اگر در مسجدی آن عین دیرست

چوبرخیزد ز[2] پیش کسوت غیر ‌ شود بهر تو مسجد صورت دیر

نمی‌دانم به هر حالی که هستی ‌ خلاف نفس بیرون کن که رستی

بت و زنّار و ترسایی و ناقوس ‌ اشارت شد همه[3] با ترک ناموس

---

۱. د: (اراده کرده... مسجد) را ندارد. ۲. پا: (ز) را ندارد. ۳. د: هر

اگر خواهی که گردی بنده‌ی خاص | مهیّا شو برای صدق و اخلاص
برو خود را ز راه خویش برگیر | به هر لحظه درآ ایمان ز سرگیر
به باطن نفس ما چون هست کافر | مشو راضی بدین اسلام ظاهر

از کفر باطنی شرک خفی می‌خواهد که آن ریاست. و هرگاه که ریا در دل درآید، و غش در نیّت عبادت پیدا کند، به دفع آن مشغول باید شد. و بعضی در ازاله‌ی اثر ریا از باطن، توسل به تغییر اوضاع در ظاهر جسته‌اند، تا مگر معنی اخلاص را تقریری پیدا کند. و چاره آن دانسته‌اند که بیرون آیند از اضافه‌ی جمله‌ی عادات به سوی خود، و کرده ناکرده [را] نگارند پس با وجود آشنایی خود را جمله‌ی بیگانگان شمارند، بلکه کسوت بیگانگی به خود بر بندند. و مراد ایشان آن بود که چون معنی آشنایی که طاعت به اخلاص است، از ما نیامد، بلکه باطن مستغرق ریا بود ـ که رنگ بیگانگی است ـ، ظاهر را موافق باطن می‌گردانیم، تا نفاق نباشد. و هر آینه چون نفاق برخیزد، اخلاص سر برخط درآورد. و از اینجا نقل کنند که سلطان العارفین «بایزید بسطامی» ـ قدّس سرّه ـ در مرض موت زناری ببست و پس بگشاد و گفت: این زمان مسلمان شدم. و گویا ناظم در اشارت به این حال می‌گوید:

ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان | مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
بسی ایمان بود کز کفر زاید | نه کفرست آن کز او ایمان فزاید
ریا و سمعه و ناموس بگذار | بیفکن خرقه و بربند زنّار
چو پیر ما شو اندر کفر فردی | اگر مردی بده دل را به مردی

و تا به مرشد کامل نرسند، به حقیقت، رفع ریا و سمعه نتوانند کرد؛ چه درمان آن درد نباشد الّا و که در تمام ایمان حقیقی از نسبت کفر فکری ندارد، بلکه به این تدبیر منفرد افتاده است. و مگر شیخ صنعان در دوای این درد می‌کوشیده است که در عشق ترسازاده آن ملامت گزیده است و ناظم نیز گویا اشارت به حال او دارد که می‌گوید:

مجرّد شو ز اقرار و ز انکار   به ترسازاده ده دل را به یکبار

عادت آن است که صاحب جمال را به بت تشبیه می‌کنند، از جهت حسن هیئت. در این اشارت که خواهد آمد، ناظم، ترسازاده‌ی [را] منسّهٔ به بت ذکر می‌کند، و می‌گوید که مرادار آن چیست؟

○ اشارت به ترسازاده:

بت ترسا بچه نوری است ظاهر   که از روی بتان دارد مظاهر

شاید که از نور ظاهر، تجلّی اسم الظّاهر[1] قصد کرده باشد، و مناسب نیست که گویند مقصود وجود مطلق است، که چون در وجه شبه تأمّل می‌رود توجیهات بعیده می‌باید کرد. و با وجود بُعد جهت محتمل است که مراد آن بود. و احتمال دارد که مراد از او قوّت عشق باشد، یا قوّت حال و وصافی که خواهد آمد هر دو معنی را مناسب است و وجود هر دو قوّت متقارب افتاده‌اند. می‌گوید،

کند او جمله دلها را وشاقی   گهی گردد مغنّی گاه ساقی

عشق جمالی دارد که به سبب آن دلربایی می‌کند و به هر صفت عاشقان را مجذوب می‌سازد. خواه که مراد از او وجود مطلق بود، و خواه محبّت مفرطه اگر مغنّی‌اش می‌خوانی. شیخ عراقی می‌گوید (بیت).[2]

مطرب عشق می‌نوازد ساز   عاشقی کو که بشنود آواز

و اگر ساقی‌اش می‌دانی، سیّد نعمة للّه [= «شاه نعمة الله ولی»] می‌فرماید (بیت).[3]

«ساقی عشق ساغری در داد
مست گشتیم از آن مدام مدام

بیت[4]:

زهی مطرب که از یک نغمه‌ی خوش   زند در خرمن صد زاهد آتش

واسطه در نغمه‌ی «الا طالَ شوق الابرار الی لقایی و انی لاشدّ

---

۱. د: المظاهر ۲. د: شعر ۳. د: شعر ۴. د: (بیت) را ندارد

شوقاً الیهم»، اوست که از آن آتش: «جذبةٌ من جذبات الحق توازی عمل الثّقلَین»، در حرمن زهد زاهدان مخلص ساده دل می‌زند. آن که میرقاسمی در شأن ایشان گفته (بیت):[1]

«زاهد بی ریای بی تزویر
بهتر از عاشقان تقلیدی»

بیت[2]:

زهی ساقی که او از یک پیاله   کند بی‌خود دو صد هفتاد ساله

بادهٔ شوق از پیالهٔ ذوق که به‌دست تصرّف عشق داده شود، اگر چه حجاب هفتاد سال خودی و خودبینی در میان باشد، که به یک دم بر کران افتد. پیاله‌ای از این شراب اثر چنین دارد، از حال جام و صراحی و سبو و خم چه پرسی؟ می‌گویم (بیت):[3]

«به نوعی اندر این میخانه[4] افتاد
که او پیر کهن آمد جوان رفت»

زهی تأثیر عشقی که به سرکردهٔ شب «سُبحانَ الّذی اَسْریٰ» است، اگر از بری حکایت روز کشف. «وَالنَّهارِ إذا تَجَلّیٰ» در خانقاه صوفیان نزول کند، اوراد و اذکار و وقایع همه در نظر ایشان چون افسانه‌های روزگار هیچ گردانند و گر با هم نفس «والصُّبحِ إذا تَنَفَّس»، بوی «هل من سائل» از سرکوی آشنایی «ینزل الله کُلَّ لیلةٍ الی السماءِ الدّنیا» به مشام معتکفان آستان عبادت. «و اَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ اَحَداً» رساند، همه را[5] بی هوش داروی «فَضَرَبْنا عَلیٰ آذانِهِم» از خود ببرد و ورود او در لباس ستر[6] حال بر منوال قصّهٔ رجال. «وَ تَحْسَبُهُمْ اَیْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ» در مدرسهٔ طالبان علم یقین چه گویی که با کلهٔ فقیه «اللّهم فقهها فی الدّین» چه کند؟ بشنو که ناظم می‌گوید

---

۱. را: شعر ۲. دا: (بیت) نیست ۳. دا: شعر ۴. دا: خمخانه ۵. د: (را) را ندارد
۶. دا: سر

رود در خانقه مستِ شبانه — کند افسون صوفی را فسانه
اگر در مسجد آید در سحرگه — بنگذارد در او یک مرد آگاه
رود در مدرسه چون مستِ مستور — فقیه از وی شود بیچاره مخمور

گاهی که این حال رخ می‌نماید، چنین است که در گفتار آمد. و گاهی که روی در می‌کشد، خلق از پی او مختلف الاطوار می‌گردند. بیت:[1]

ز عشقش زاهدان بیچاره گشته — ز خان و مان او آواره گشته
یکی مؤمن دگر را کافر او کرد — همه عالم پر از شور و شر او کرد

زاهدان چون به سوی او امیدی دارند، گرد جهان می‌گردند، و روزگاری در طلب می‌گذارند. بعضی را به تصدیق «اَلَّذینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ» آورده است، و جمعی را به انکار «فَالَّذینَ لاٰ یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْکِرَةٌ وَ هُمْ مُسْتَکْبِرُونَ». شوری از مؤمنان، به واسطه‌ی ایمان، ظاهر، و شرّی از کافران، به سبب کفر، منتشر.

خرابات از لبش معمور گشته — مساجد از رخش پرنور گشته

از پیش گذشته بود که مراد از ترسابچه نور باهر است. و گفته بودیم که آن نور یا تجلّی اسم الظّاهر است، یا قوّت عشق، یا قوّت حال، یا به توجیه بعید وجود مطلق؛ پس لب او گوییم، و به اعتبار تشبیه او به شراب، فیض مقصود بود، که چنانچه شراب سبب معموری خرابات است، آن فیض نیز چنین باشد. اگر فیض تجلّی به اسم الظّاهر مراد است، ظهور جلالیّات این تجلّی بود. چه تجلّی هر اسمی را جلالیّاتی و جمالیّاتی هست. و اگر مراد فیض عشق باشد، مجازات هوا و هوس است که مرتبه‌ای‌ست از مراتب عشق در ظهور صورت. و اگر قصد فیض حال کند، در شکستن نام و ناموس بود. و اگر گویند [از] فیض، وجود مطلق مراد است، قهریّات تجلّی اسم المضلّ بود. و چنانچه لب را مثال[2] فیض می‌داشتیم، مناسب است که رخ را مثال نور داریم، به ملاحظه‌ی ظهور،

---

۱. ده: (بیت) را ندارد. ۲. دا: امثال.

چه عبارتی لازم وجود است، و کشفی لازم نور، پس آن نور اگر نور اسم الظّاهر گویی، مساجد به واسطهٔ عبادات ظاهره از و معمور باشد و اگر نور عشق ذاتی راست بود، چه از شدت محبّت حق است از بندگان او که مساجد به انوار طاعت او روشن و معمور می‌دارند و اگر گویی که مراد نور جان است، تا جانی نیست، مسجد از طاعت مخلصان روشنی ندارد؛ چه طاعت به روی و ریا جز ظلمت مساجد نتیجه نمی‌دهد. و چون مقصود نور وجود مطلق بود، انوار لطفیّات تجلّی اسم الهادی باشد که در جلوه‌کاری آمده است.

همه کار من از وی شد میسّر — بدو دیدم خلاص از نفس کافر

یعنی به مدد کشف این نور ظاهر کار همهٔ سالکان به انجام می‌رسد. به سبب خصوصیّت تجلّی اسم الظّاهر، نفس از کفر انکار ظاهر شریعت بیرون می‌آید، و کار آخرت مهیّا می‌شود و به سبب قوّت عشق، بمسانیّت[1] سوخته می‌شود، و کفر، خودی زایل می‌گردد، و کار فقر و فنا میسّر می‌آید و به واسطهٔ قوّت حال کفر حجاب رسم و عادت نفس برمی‌افتد، و امر سیر عالم حقایق اسمائی پیدا می‌کند. و به وسیلهٔ احاطهٔ نور وجود مطلق بر ظلمات نفس مقیّد، کفر قید او برمی‌خیزد، و امر حیات ابد و بقای سرمد نظام می‌پذیرد و مراد ناظم از خلاص از نفس کافر، رفع حجاب است؛ بر این وجوه[2] که گفته شد، به مدد وصل ترسا بچه که مراد نور ظاهر است، متیسّر به وجوه مذکوره ـ و ابیاتی که بعد از این می‌آید ـ همه در تأکید این معنی خواهد بود؛ چنانکه می‌گوید:

دلم از دانش خود صد حجب داشت — ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت
درآمد از درم آن مه سحرگاه — مرا از خواب غفلت کرد آگاه
ز رویش خلوت جان گشت روشن — بدو دیدم که تا خود چیستم من

---

۱. د: مسانیه ۲. با: وجود.

چو کردم در رخ خویشش نگاهی / برآمد از میان جانم آهی

مرا گفتا که ای شیاد سالوس / بسر شد عمر اندر نام و ناموس

حجاب نور بهر مرتبه در رفع حجاب نورانی و ظلمانی هر دو واقع شود، تا منحصر را به توحید عینی و حق صریح[1] برساند. چنانچه فرمود (بیت)[2]

ببین تا علم و زهد و کبر و پنداشت / ترا ای نارسیده از که واداشت

علم و زهد، حجاب نورانی؛ کبر و عجب، حجاب ظلمانی

نظر کردن به رویم نیم ساعت / همی ارزد هزاران ساله طاعت

علی الجمله رخ آن عالم آرای / مرا با من نمود آن دم سراپای

سیه شد روی جانم از خجالت / ز فوت عمر و ایام بطالت

در عرف گویند فلان را روسیاهی شد. و اینجا مراد اطلاع بر همه‌ی معایب نفس است و از سیه شدن روی جان، مقصود انفعال نفس است از آن معایب.

چو دید آن ماه کز روی چو خورشید / ببریدم من ز جان خویش امید

نور باهر که او را ترسابچه گفته بود، به اعتبار تلألؤ ظهور او، روی او را اثبات می‌کند، و آن روی را تارةً تشبیه به ماه می‌کند، و تارةً تشبیه به خورشید. و در تشبیه اول ماه می‌گوید و او را می‌خواهد، به روی، از باب اطلاق جزو و اراده‌ی کل. و در تشبیه ثانی خود صریحا روی مقصود است، و از روی مراد ظهوری خاص که آن جلال مرتبه‌ی نور جمال باشد چه جلال احتجابی است از غایت ظهور، چنانچه احتجاب چشمه‌ی آفتاب از چشم به واسطه‌ی غلبه‌ی نور. و سالک می‌داند که نور جمال او با وجود قهر و غلبه‌ی این نور هلاک است. و ناظم اشارت به این معنی داشت که گفت طمع از جان بریدم. و در معرض این هلاکت هر سالکی که فنای فعل و صفت خود یافته است و به رفع تعیّن ذات خود از نظر خود

---

۱. دا: صریح. ۲. دا (بیت) را ندارد.

منهی است که فنای کلّی بیابد. و چون از نور باهر لمعان قاهر به او رسید، و خودی او از میان برخاست، به کسی می‌مانند که از شراب کهنه مست است. و از اینجا افاضه‌ی آن لمعان را تشبیه به اِشراب شراب توان کرد. چنانچه ناظم تشبیه کرد و گفت:

یکی پیمانه پر کرد و به من داد — که از آب وی آتش در من افتاد

به آب آن پیمانه به ردّ الیقین سالک مراد است، و به آتش آن آب سرّ یقین که هستی موهوم می‌سوزد. بیت:[1]

کنون نه نیستم در خود نه هستم — نه هشیارم نه مخمورم نه مستم

نیست، نیست. زیرا که نور باهر از آینه‌ی او در تجلّی است، و هست نه، زیرا که تعیّن موهوم او از نظر برخاسته. هشیار نیست که عقل معاش از او مسلوب است. مخمور نیست زیرا که از شراب فنا کوفته نشده؛ چه آن خمر بی خمار است. مست نیست، زیرا که آثار عقل معاد در قوّت از او فعل می‌آید. بیت:[2]

گهی چون چشم او دارم سری خوش — گهی چون زلف او باشم مشوّش

از چشم او، مراد حقیقت انسان است از جمله‌ی مراتب آن نور باهر، که چنانچه او به جامعیّت خود سرخوش است، سالک نیز به جمعیّت بقای بعد از فنا خوش وقت است. و از زلف، مراد حقایق باقی مراتب است که به تمایز و تخالف احکام از رسم جمعیّت خالی افتاده‌اند. و سالک که از جمع به تفرقه ـ که آن را جمع الجمع و فرق بعدالجمع گویند ـ باز می‌گردد ازبرای تکمیل ناقصان، حال او در تربیت مختلف نسبت باقوابل شبیه به حال آن حقایق است در تمیّز و اختلاف اکنون در وجوه تربیت. گاه هست که سرّ او از ظهور خاص نور باهر نسبت با او گلشنی است، و گاه هست که از جهت استتار آن تجلّی، معامله‌ی او با مریدان به صفت بشریّت است. آن زمان است که در گلخن حوی تند خود، خاشاک

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (بیت) نیست.

رسوم و عادات و اضافات مرید می‌سوزد. و در این مرتبه است که مشایخ، مریدان را به لسان وید می‌رنجانند. و اشارت به این دو حال می‌گوید (بیت)[۱]:

گهی از خوی خود در گلخنم من　　گـهی از روی او در گـلشنم مـن

ناظم بعد از بیان این اختلاف فایده‌ای بر حال ظهور خاص نور باهر که تجلّی انوار است، و آن است گلشن صاحب مشاهده، مترتب می‌دارد. و در این خاتمه آن فایده می‌آرد.

خاتمه می‌گوید.[۱]

از آن گـلشن گـرفتم شـمّه‌ای بـاز　　نـهادم نـام او را گـلشن راز

پس کتاب را تسمیه به گلشن راز کرده است. و وجه تسمیه در این بیت می‌فرماید[۲]:

در او از راز دلها گل شکفته[۳] است　　که تا اکنون کسی دیگر نگفته است

و اگر این راز دلها پیش از او گفته‌اند، ظاهر است که به این نظم و نسق نبوده. پس در آنچه فرموده صادق است.

زبـانِ سـوسنِ او جـمله گـویاست　　عـیونِ نـرگسِ او جـمله بیناست

آنچه ازین تعلّق به عبارت بیان دارد، سوسن این گلشن است؛ و آنچه تعلّق به اشارت عیان دارد، نرگس اوست.

تأمّـل کـن بـه چشم دل یک‌یک　　که تا برخیزد از پیش تو این شک

به بصر بصیرت هر که در موارد و مواضع این کتاب نگاه کند، الحق این شبهه که در ابواب معانی خلق را واقع است، از نظر او مرتفع گردد. بیت:

ببین مـنقول و مـعقول و حـقایق　　مـصفّا کـرده در عـلم دقـایق

منقول او آن سخن است از او که رجع به عقاید شرعیّه است، و معقول آنچه رجع به مسایل حکمیّه است، و حقایق آنچه به

---

۱. «د» می‌گوید خاتمه.　۲. «پ» می‌فرماید بیت.　۳. «د» شکفت.

اصطلاح صوفیّه‌ی مرخّده بار می‌گردد. و مجموع به حدّ تدقیق رسانیده، بیان فرموده. پس این کتاب مشتمل بود بر دقایق معلومات و لطایف مفهومات:

به چشم منکری منگر در او حوار / که گلها گردد اندر چشم تو خار

عناد و اعتساف بود که امم سالفه را به آن داشت که معجزات انبیا را سحر خوانند. و جهل و عدم انصاف جمعی را گمراه کرد تا کرامات اولیا را زرق نام کردند. و از انکار و سوءِ اعتقاد بعضی نور را ظلمت دانستند، و گل را حار[1] خواندند. و این نباشد الّا کفران نعمت از خلوِ معرفت. بیت:[2]

نشانِ ناشناسی ناسپاسی است / شناسایی حق در حق‌شناسی است

چون اللّه تبارک و تعالیٰ جلّ و علا[3] نعمتی بر کسی ارزانی داشت، بر فرموده‌ی: «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» شکر آن گذاردنی است[4]، و نصیبی از داده به مستحق دادنی، تا زنده و مرده به دعا و رحمت فایز گردند. و بنابر این ناظم می‌گوید:

غرض زین جمله آن کز ما کند یاد / عزیزی گویدم رحمت بر او باد

و اگر نام ولی نعمت معلوم است، هر آینه دعای داعی در شأن او به اختصاص اقرب است][5] لاجرم شیخ سعدالدّین محمود [شبستری] ناظم کتاب ـ غفراللّه له و لجمیع امّة محمّد صلّی‌اللّه علیه و آله[6] و سلّم ـ می‌فرماید (بیت):

به نام خویش کردم ختم و پایان / الهی عاقبت محمود گردان

از فقیر شارح وعده رفته بود که آنچه به قراین از سخن ناظم فهم کند، شرح آن‌باز گوید. شرط به جای آورده شد و آنچه موافق اعتقاد خود ندانست از کلام او، تعرض به سوی نفی آن نکرد. و چون احتمال تأویل

---

۱. دا: خار. ۲. دا (بیت) را ندارد. ۳. با (جلّ و علا) را ندارد. ۴. با: بیست
۵. دا: (هر... است) را ندارد. ۶. با: (و آله) نیست.

داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرونگذاشت. و نیّت صحیحه در این شرح آن بود که بعضی از عوام این نظم را دست‌آویز هوس و کام خود ساخته‌اند، و بی‌لگام در میدان فهم باطل از آن گام تیز کرده باشد، که از راه خطا به صوب صواب باز آیند، و: «انّما الاعمال بالنّیات». و خلاصه وصیّت بعد از توفیق این اتمام ـ و الله ولی الاتمام ـ آن است که هر چه در این شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد، معتبر ندانند، و بدانند که از وحدت وجود مراد آن است که در مشاهده‌ی عارفان که از خود و عالم گذشته‌اند، کثرت درنمی‌آید؛ نه آنکه فی الواقع کثرت موجود نیست. و می‌تواند بود که آنجا که می‌گویند که ماسوی الله[1] اعتباری است، مراد آن بود که مجازی است، «ای لااعتداد به کما لا اعتداد بمالا وجود له فی الخارج». چه موجود خارجی زایل، همان مثابت دارد که نیست. و یصدّق ذلک قوله تعالی: «کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُکْمُ وَإِلَیْهِ تُرْجَعُونَ». والحمد لله اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، وصلّی الله علی نبیّه الخاتم و آله و اصحابه المؤمنین[2] و سلّم تسلیماً ابداً کثیراً[3].

۱. پا: سوی الله. ۲. پا: (اصحابه المومنین) را ندارد.
۳. د: کثیراً دیماً سرمداً. در پایان نسخه پاکستان آمده است: «تمّ تم بحمد الله و حسن توفیقه کتاب نسایم گلشن من مؤلفات قدوة العارفین و زبدة المحققین ولی الله الظّاهر الموحّد النقی الطّاهر السّید الحاج ابی الدّاعی نظام الملّة و الحقیقة و الدّین محمود الحسینی قدّس سرّه و رضی عنه فی سلخ ربیع الثانی سنه ۸۸۲ هجریّه».



○ فهرست‌ها

○ فهرست آیات و احادیث متن:

○ فهرست الفبایی

ابیات فارسی مورد استشهاد

○ ابیات عربی



○ کشف ابیات

الف

ب

پ

ت